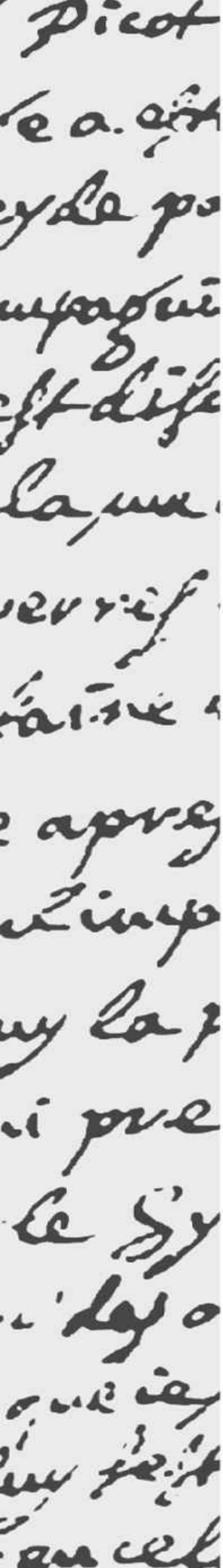


JOSEPH MARÉCHAL S. J.

O ponto de partida da metafísica

LIÇÕES SOBRE O DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO E TEÓRICO DO PROBLEMA DO CONHECIMENTO

CADERNO 3

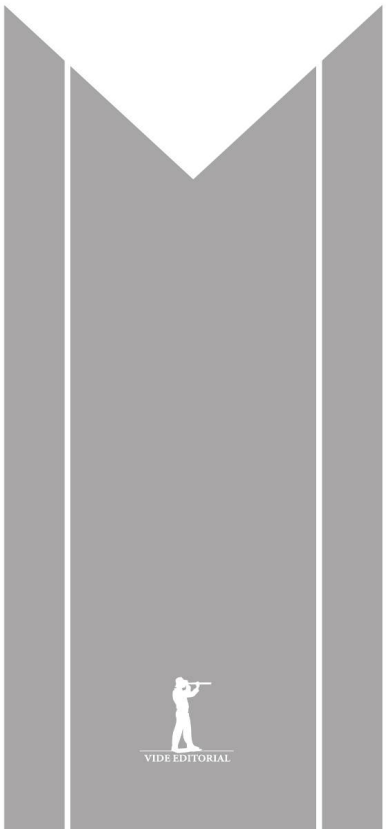
A crítica de Kant

VIDE EDITORIAL

O ponto de partida da metafísica

Lições sobre o desenvolvimento histórico
e teórico do problema do conhecimento

CADERNO II
A crítica de Kant



VIDE EDITORIAL

Joseph Maréchal

Ponto de partida da metafísica integral

CADERNO III

Tradução:
Lara Christina de Malimpensa

VIDE EDITORIAL

O ponto de partida da metafísica. Lições sobre o desenvolvimento histórico e teórico do problema do conhecimento
Caderno 3: A crítica de Kant
1ª edição — março de 2024 — CEDET
Título original: Le point de départ de la métaphysique:
leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier 3: La Critique de Kant.

Os direitos desta edição pertencem ao
CEDET — Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico
Rua Armando Strazzacappa, 490
CEP: 13087-605 — Campinas, SP
Telefone: (19) 3249-0580
E-mail: livros@cedet.com.br

CEDET LLC is licensee for publishing and sale of the electronic edition of this book

CEDET LLC

1808 REGAL RIVER CIR - OCOEE - FLORIDA - 34761

Phone Number: (407) 745-1558

e-mail: cedetusa@cedet.com.br

EDITORES:
Felipe Denardi
Thomaz Perroni

TRADUÇÃO:
Lara Christina de Malimpensa

REVISÃO:
Cristian Clemente
Juliana Coralli Pereira

PREPARAÇÃO DO TEXTO:
Danilo Carandina

DIAGRAMAÇÃO:
Maurício Amaral

CAPA:
Laura Barreto

REVISÃO DE PROVAS:
Andressa Gotierra da Silva

Elena Fiorin
Juliana Coralli Pereira
Lidiane Ferreira Gozzo
Mariana Souto Figueiredo
Paulo Bonafina
Tomaz Lemos
Victor Helder Corrêa Figueiredo

CONSELHO EDITORIAL:
Adelice Godoy
César Kyn d'Ávila
Silvio Grimaldo de Camargo

FICHA CATALOGRÁFICA

Maréchal, S. J., Joseph (1878-1944).
O ponto de partida da metafísica. Lições sobre o desenvolvimento histórico e teórico do problema do conhecimento.
Caderno 3: A crítica de Kant. / Joseph Maréchal, S. J.
Tradução de Lara Christina de Malimpensa — Campinas, SP: Vide Editorial, 2024.

ISBN: 978-85-9507-229-9

1. Filosofia: metafísica. 2. Epistemologia.
i. Título ii. Autor

CDD – 110 / 121

INDICES PARA CATÁLOGO SISTEMÁTICO

1. Filosofia: metafísica — 110
2. Epistemologia — 121

VIDE Editorial — www.videeditorial.com.br

Reservados todos os direitos desta obra.
Proibida toda e qualquer reprodução desta edição por qualquer meio ou forma, seja ela eletrônica, mecânica, fotocópia, gravação ou qualquer outro meio de reprodução, sem permissão expressa do editor e do detentor dos direitos autorais.

Sumário

Introdução

Livro I: As etapas da filosofia kantiana: do wolffianismo à crítica

Capítulo I: Generalidades biográficas e bibliográficas

Capítulo II: O ponto de partida leibniziano-wolffiano na evolução filosófica de Kant

Capítulo III: Primeira etapa: emenda de algumas posições wolffianas

Capítulo IV: Segunda etapa: ponto de vista da Philosophia experimentalis

Capítulo V: Terceira etapa: descoberta da idealidade do espaço e do tempo (1768–1770)

capítulo vi: Quarta etapa: invenção do problema crítico (aproximadamente 1772)

Livro II: Objeto e método da Crítica da razão pura

Capítulo I: Objeto da crítica

Capítulo II: A síntese a priori

Capítulo III: O método crítico

Livro III: A unidade entre a sensibilidade e o entendimento na experiência

Capítulo I: Aprioridade do espaço e do tempo — a "estética transcendental"

Capítulo II: As sínteses do entendimento — i. A "analítica dos conceitos do entendimento puro"

Capítulo III: As sínteses do entendimento — ii. A "doutrina transcendental do juízo"

Capítulo IV: Conclusões críticas da "Analítica transcendental"

Livro IV: O uso "regulador" da razão pura

Capítulo I: "Coisas em si" e "números": o problema da existência da "coisa em si"

Capítulo II: O problema das determinações da "coisa em si"

Capítulo III: O valor das "ideias transcendentais"

Capítulo IV: O "ideal transcendental"

Capítulo V: Conclusões da “Dialética transcendental”: o papel puramente “regulador” das ideias da razão

Livro V: As ideias da razão, postulados da vontademoral e pressupostos do sentimento

Capítulo I: Exame da Crítica da razão prática

Capítulo II: Exame da crítica da faculdade de julgar

Conclusão geral do Caderno III

Notas de Rodapé

Introdução

1. Houve, na história da filosofia ocidental, um pequeno número de momentos decisivos em que a influência de um pensador genial se impôs irresistivelmente à razão humana, seja para precipitar sua evolução, seja para nela desencadear uma crise, ao menos parcial. Pensamos num Parmênides, a depreender, do caos inicial das especulações cosmológicas, a unidade do ser; ou num Platão e num Aristóteles, a dominar a desorientação criada pelos sofistas e a fundar uma nova metafísica; num S. Tomás, a recuperar a significação plena do aristotelismo e harmonizá-la com o sobrenaturalismo cristão; num Descartes, a restabelecer, num golpe de audácia, o império intransigente da razão, apressando assim a maturação do problema do conhecimento.

Kant assumiu um papel no mínimo igual ao de seus grandes predecessores, no dia em que se propôs a missão de instituir a crítica definitiva do saber racional.Independentemente do valor teórico, moral e religioso de sua intervenção, é preciso reconhecer que, para o bem ou para o mal, ela se mostrou de uma eficácia singular. De fato, a *Crítica* kantiana modificou profundamente o terreno geral da filosofia moderna. Nesse sentido, quase todos os nossos contemporâneos se reconhecem tributários de Kant: alguns, pelo empréstimo formal de doutrinas; outros, pela influência indiretamente sofrida; outros ainda, ao menos, pela necessidade que a eles se impôs de considerar problemas novos e organizar sobre novas bases a defesa de posições antigas.

De resto, na história da filosofia o kantismo não é, como tampouco o foi o cartesianismo, um início absoluto.

Kant teve precursores. Estudamos em outras obras os ensaios de epistemologia crítica tentados por racionalistas como Descartes e Leibniz, ou por empiristas como Locke e Hume:[1] soluções incompletas e unilaterais, que tinham ao menos a vantagem de desobstruir o terreno e assinalar, por seu próprio insucesso, os obstáculos a serem evitados. De fato, com Descartes a atenção era dirigida ao possível papel epistemológico do *eu*; com Leibniz, ao dinamismo da inteligência na constituição do objeto inteligível; com Locke e Hume, à inverossimilhança do ineísmo e às dificuldades inerentes a todo realismo ontologista.

Isso não é tudo: em certa medida, a *Crítica* de Kant foi predeterminada pelos termos concretos do problema que se lhe impunha. Mostramos, no *Caderno* anterior, como o desenvolvimento natural da filosofia moderna, a partir do ockhamismo, havia encurralado esta última em duas posições extremas — ousaremos dizer, em dois becos sem saída: de um lado, o *empirismo fenomenista* (Hume); de outro, o *dogmatismo racionalista*, seja monista (Spinoza), seja pluralista (Wolff). De ambos os lados, a via de uma evolução ulterior estava bloqueada: o empirismo acabava na impotência cética, o racionalismo dissolvia-se em contradições internas. A preservar-se daquela e a delimitar estas últimas, Kant dedicaria longos anos de reflexão laboriosa. Aquilo que constitui a importância histórica da *Crítica* kantiana e, para nós, seu interesse primordial, é ter-se ela forjado pouco a pouco ao golpe direto e repetido das duas grandes tendências que então dividiam a filosofia moderna; o conflitosecular entre racionalismo dogmatista e empirismo veio por fim a ser travado, durante aproximadamente três décadas, no âmbito de um pensamento probo e paciente, rigoroso e sistemático.

Assistiremos às peripécias mais marcantes desse drama intelectual invulgar e consideraremos depois, de bem perto, seu desenlace, consignado nas três *Críticas*.[2] Esse desenlace, como se sabe, foi uma solução ao menos parcial da antinomia fundamental entre racionalismo e empirismo. Como, desde essa época, as duas tendências antagonistas haviam, cada qual, desenvolvido suas mais extremas

consequências, a conciliação delas por Kant não podia deixar de ser um retorno — inconsciente, aliás— a algum ponto de vista sintético outrora desconhecido pelos ancestrais da filosofia moderna. Na verdade, graças ao esforço contínuo de seu pensamento pessoal, Kant obrigava a filosofia a voltar sobre seus passos ao ponto de cruzamento em que empirismo e dogmatismo racionalista haviam divergido. Sob esse aspecto, o fundador da crítica moderna, não obstante as insuficiências de sua solução, deve ser classificado entre os restauradores da unidade necessária entre o Uno e o Múltiplo, comprometida desde o fim da Idade Média.

A restauração kantiana da unidade, como dizíamos, não foi completa. Trataremos de avaliar exatamente essa lacuna e de buscar sua causa. Aqui, também, Kant nos aparecerá inserido no meio filosófico geral e, por isso mesmo, dependente de antecedentes históricos longínquos. Se, apesar de algumas veleidades que se traem na *Crítica do julgamento*, ele não ousa ultrapassar as fronteiras do agnosticismo para tomar seja as vias de uma metafísica finalista, seja as do idealismo absoluto — despercebido por ele —, trata-se aí de um preconceito comum a toda a filosofia pré-kantiana desde o apagamento do tomismo medieval. Uma vez reconhecido esse obstáculo,ser-nos-á relativamente fácil apreciar, nos *Cadernos* seguintes, a possibilidade de um "além" do kantismo — por mais estranha que possa parecer a expressão "além" em relação a uma doutrina cuja característica parece ser a de impor à razão limites inextensíveis.

II. Permitam-nos relembrar aqui o que dizíamos na "Introdução geral" deste trabalho (*Caderno* I): Não fazemos obra de historiador, mas usamos a história para formular e seriar os problemas, para esboçar e encadear entre si as soluções teóricas. Nosso objetivo particular permite-nos uma escolha muito livre das obras analisadas e das questões suscitadas. Se isso for esquecido, só poderão ser julgadas imperdoáveis as lacunas — voluntárias — de nossas páginas.

Indicamos também — e justificamos —, no início do *Caderno* I, as regras que seguiremos para as referências bibliográficas.

Uma palavra ainda sobre a maneira como concebemos o resumo da *Crítica* kantiana apresentado neste volume.

Quisemos evitar dois extremos.

Teria sido possível, com efeito, reduzir o pensamento de Kant a algumas linhas simples, que exprimiriam sua quintessência. Esse gênero de apresentação ofereceria a dupla vantagem da brevidade e da clareza. Contudo, por outro lado, teria menos aaparência de um resumo do que de uma interpretação insuficientemente garantida; em suma, teria alterado, mais do que o devido, a fisionomia histórica dos escritos kantianos.

O método diametralmente oposto era quase tão inviável. Teria exigido a reprodução escrupulosa e o comentário detalhado das correntes de pensamento que se justapõem, se entrecortam e se entrecruzam em toda a extensão das três *Críticas*. Bem sabemos como, na *Crítica da razão pura*, o curso do raciocínio é sinuoso e emaranhado: a tal ponto que as interpretações mais diversas — e por vezes mais estapafúrdias — puderam encontrar aí um ponto de inserção. Para seguir Kant nos detalhes e realçar em todos os lugares a unidade de seu pensamento sob a variedade dos pontos de vista secundários, seriam necessários vários volumes. Para convencer-se disso, é só lançar uma vista d'olhos no comentário inacabado de Vaihinger,[3] que não vai além da estética transcendental.

Restava uma terceira solução, intermediária, à qual nos ativemos. Consistia em seguir de muito perto o próprio texto de Kant, mas efetuando aí uma seleção contínua, no intuito de depreender melhor o essencial e retificar as linhas demasiado sinuosas. Destarte, balizado de referências, nosso resumo poderia, sem profusões excessivas, tomar a forma de um comentário ideológico assaz amplamente compreendido.

Aos filósofos já familiarizados com o estudo textual das obras de Kant, não pretendemos, evidentemente, ensinar coisa alguma. Se, ainda assim, eles condescenderem em ler-nos, facilmente notarão que, quanto

a todos os pontos importantes, tivemos de tomar partido entre as opiniões divergentes dos comentadores. E não raro adivinharão sem dificuldade, entre nossas linhas, as razões decisivas de nossa escolha. Demos sistematicamente preferência às interpretações que, a nosso ver, salvaguardam a coerência lógica e a continuidade profunda do pensamento de Kant, sob os desvios aparentes ou reais de sua expressão. Isso porque, embora o estilo de Kant, sobretudo na primeira *Crítica*, seja árduo e contorcido; embora seu vocabulário seja com frequência aproximativo e tolere mais de uma extrapolação no significado dos termos técnicos; embora seu raciocínio se desenvolva por vezes simultaneamente a partir de dois pontos de vista distintos (ainda que ligados) e em dois planos superpostos (ainda que não impermeáveis); mesmo reconhecendo tudo isso, confessamos francamente que não percebemos, no movimento geral do pensamento kantiano, contradição formal. Com a mesma franqueza, aliás, diremos posteriormente[4] quais insuficiências graves acreditamos notar aí.

Em suma, sem nos avassalarmos a nenhuma escola de comentadores, esforçamo-nos antes de tudo em descobrir e assinalar, no texto de Kant, as teses exigidas pela lógica interna do problema crítico, tal como ele o formulara. E realmente esperamos, nesta análise doutrinal, não nos termos afastado das verossimilhanças históricas nem das exigências filológicas.

LIVRO I: AS ETAPAS DA FILOSOFIA KANTIANA: DO WOLFFIANISMO À CRÍTICA

CAPÍTULO I: Generalidades biográficas e bibliográficas

§ 1 — Influências gerais sofridas por Kant

As origens familiares de Kant; sua educação primária; seus estudos; sua longa carreira docente; a probidade de sua vida; seu trabalho regrado e incessante; seu caráter intrinsecamente sério, mas sociável e jovial; sua incontestável sinceridade intelectual; seu espírito pontual, metódico e cauteloso; e mesmo aquela ponta de pedantismo, que, nele, é tão somente uma convicção um pouco ingênua de pensador: todas essas circunstâncias e todos esses traços, que fariam reviver, aos olhos do leitor, um gênio consciencioso e quase inteiramente simpático, pertencem aos biógrafos. Fazemos aqui esta rápida menção apenas para relembrar uma tripla influência que se exerceu na juventude do filósofo e não parou de inspirá-lo em seus trabalhos.

Kant sofreu, desde sua infância, a influência do *pietismo*: pietismo simples e convicto, em seus pais, sobretudo em sua mãe; pietismo mais eclesiástico, junto com um racionalismo wolffiano, no teólogo Albert Schultz, diretor da escola secundária frequentada por ele. Toda a sua vida, ele manteve a fé profunda em Deus e o moralismo rígido que

trazia de sua primeira educação, que nele se aliavam, aliás, ao culto absoluto da razão.

De fato, verdadeiro filho do século da *Aufklärung*, Kant foi sempre um *racionalista*. Ouviu ser ministrada, por Martin Knutzen, em Königsberg, a filosofia wolffiana, então triunfante nas universidades alemãs. O jovem Kant, que tinha o gosto "das luzes", nunca mais se desfez dela. Mesmo quando vier a escrever, posteriormente, suas três *Críticas*, embora acredite dever censurar vivamente os pressupostos dogmáticos de Wolff, nem por isso deixará de exaltar o modo de exposição e de dedução desse filósofo, como tipo acabado do método metafísico rigoroso.

O senso do rigor lógico, em Kant, só podia ser altamente favorecido por sua estima da *matemática*. E esta lhe fornecerá, ademais, a chave da *física newtoniana*, cuja primeira revelação lhe veio, como a do wolffianismo, por intermédio de Martin Knutzen, o único professor minimamente marcante que a Universidade de Königsberg possuía então. Em relação a Newton, nosso estudante compartilhava o encantamento geral: foi seduzido não tanto pela riqueza do saber positivo, mas principalmente pela segurança metódica e pela ordenação racional que a obra do ilustre físico apresentava. A partir daí, os princípios gerais da ciência se tornaram, para ele, como correlatos axiomas; e a *Philosophia experimentalis* pairava diante de seu espírito como uma espécie de ideal. Conhece-se o lugar ocupado, nos escritos de Kant, pelos *Tratados* diretamente relativos às ciências exatas e às ciências da observação: escalonavam-se da matemática pura e da cosmogonia à antropologia e à geografia física. Kant tinha fé na ciência, assim como tinha fé na ordem moral e na razão.[5]

Sob a tripla influência do moralismo pietista, do racionalismo wolffiano e da "filosofia experimental" newtoniana, o pensamento de Kant desenvolver-se-á e, pouco a pouco, emancipar-se-á. Sigamos agora essa evolução em suas principais etapas.

§ 2 — Os historiadores do "período pré-crítico"

Os historiadores de Kant não nos traçam, do período que se estende desde a publicação de sua primeira obra (1747) até a da *Crítica da razão pura* (1781), umquadro absolutamente concordante. Os documentos positivos — série cronológica das obras de Kant, notas e cartas de sua autoria, correspondências e testemunhos contemporâneos — dão margem, em alguns pontos, a interpretações divergentes. Destas, mencionaremos apenas, como exemplo, as duas seguintes, mais nitidamente opostas entre si.

Primeiramente a teoria, já antiga, de *Kuno Fischer*.[6] É a teoria do desenvolvimento oscilatório para uma posição média de equilíbrio. Seria preciso distinguir, na evolução filosófica de Kant, três períodos: primeiro, um período inicial, dominado pela influência racionalista de Leibniz-Wolff (de 1740 a 1760). Ninguém contesta esse ponto de partida do pensamento kantiano, mas pode-se divergir quanto à maior ou menor independência que Kant manifestava, a partir daí, quanto à ortodoxia wolffiana em voga. Segundo: um período de desvio para o empirismo (1760 até aproximadamente 1770) — "período inglês", inspirado antes de tudo pela leitura de Locke e Hume. O ponto culminante dessa fase não teria sido nada menos que um verdadeiro "ceticismo", expresso em *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766). Terceiro: num terceiro período, sob a influência dos *Novos ensaios* — a obra póstuma de Leibniz, que Raspe acaba de editar (1765) —, Kant retorna ao dogmatismo ontológico (1770). Logo, porém, uma nova crise o desperta do "sono dogmático" e leva-o de volta ao meio-termo entre racionalismo e empirismo, naqueladireção definitiva em que hão de classificar-se suas grandes obras, a começar pela *Crítica da razão pura* (1781).

Ora, a essa teoria da oscilação, *A. Riehl*[7] opõe uma teoria da evolução contínua, com base no racionalismo wolffiano, mas sob o estímulo de influências empiristas adventícias. Não teria havido em Kant, propriamente falando, uma substituição do ponto de vista de Wolff pelo de Hume, mas apenas uma crítica progressiva do ponto de vista wolffiano — nunca abandonado — por meio do ponto de vista de Hume, nunca totalmente aceito.

Não podemos considerar, numa obra como esta, a discussão detalhada dessas duas teorias, tampouco das variantes nelas introduzidas por outros autores. Para dizê-lo em duas palavras, o esboço de K. Fischer parece-nos demasiado sistemático, demasiado pronunciado; exagera manifestamente a inclinação transitória de Kant para o empirismo cético. A interpretação de Riehl parece mais próxima da verdade histórica: e, até, ao enfatizar o fundo wolffiano do kantismo, esclarece mais de uma tese difícil da primeira *Crítica*. Voltaremos a esse ponto nas próximas páginas.

O rápido exame que faremos das principais etapas do período pré-crítico, em Kant, repousa no estudo dos próprios escritos do filósofo, esclarecido e controlado pelas apresentações ou observações de *Rosenkranz*,[8] *Kuno Fischer*,[9] *Paulsen*,[10] *Benno Erdmann*,[11] *Adickes*,[12] *Cohen*,[13] *Riehl*,[14] *E. Cassirer*.[15] Levamos igualmente em conta obras publicadas desde a primeira redação de nossas páginas (em 1917), por exemplo, as de *Bauch*,[16] as de *E. Cassirer*,[17] e as de *E. von Aster*.[18]

LISTA DAS PRINCIPAIS OBRAS FILOSÓFICAS DE KANT DURANTE O PERÍODO PRÉ-CRÍTICO

1747 — *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte.*

1755 — *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.*

1755 — *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.*

1755 — *Monadologia physica.*

1762 — *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren.*

1763 — *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.*

1763 — *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.*

1764 — *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.*

1764 — *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.*

1765 — *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre 1765–1766.*

1766 — *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik.*

1768 — *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume.*

1770 — *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.*

1781 — *Kritik der reinen Vernunft.*[19]

CAPÍTULO II: O ponto de partida leibniziano-wolffiano na evolução filosófica de Kant

O interesse do período pré-crítico concentra-se, para nós, em torno de um pequeno número de noções, cuja sucessiva articulação determinará as posições definitivas da filosofia kantiana: a noção de *espaço*, as noções de *possibilidade* e de *existência*, as noções de *razão lógica* e de *causa*, e, por fim, a noção de *objeto*.

No início de suas investigações especulativas, Kant atribuía a tais noções quase o mesmo sentido e alcance que estas recebiam na filosofia de Leibniz, filtrada por Wolff e pelos discípulos deste último, em particular por Baumgarten. Indicamos anteriormente[20] a continuidade entre o leibnizianismo e sua elaboração wolffiana e o racionalismo de Descartes; ao nosso esboço é preciso acrescentar, aqui, alguns traços exigidos por nosso objetivo imediato.

O princípio cartesiano da racionalidade do real, associado aos dois postulados — o do "dinamismo substancial" e o da "pluralidade das substâncias" —, conduzia logicamente à teoria leibniziana das *mônadas*.[21] Lembremo-nos de que a atividade, toda interior, de cada mônada consiste no desenrolar vivido de estados representativos obscuros ou de "pequenas percepções" inconscientes que, quando a mônada é espiritual, podem invadir, sob certas condições, a zona da "apercepção", isto é, o campo luminoso da consciência clara. Todo o processo do conhecimento se desenvolve, portanto, do "confuso" ao "distinto", sem passividade propriamente dita nem aquisições externas.

Nessa concepção, tão radicalmente ineísta, a pura "sensação" não pode ser mais que um estágio confuso da ideia inata; e as "pequenas percepções despercebidas" só se tornam "apercepção" (conhecimento objetivo) mediante a *análise* que aselucida e as torna distintas. No entanto, a análise se faz *por juízo*, por atribuição de predicados a um sujeito; e todo juízo verdadeiro se fundamenta na *identidade* lógica entre predicado e sujeito: mesmo nos juízos ditos "empíricos", um espírito que apreendesse a fundo o sujeito veria aí o predicado.[22] Se, portanto, chamamos "inteligência" à faculdade de apercepção objetiva, deveremos dizer que a função intelectual primitiva, traduzida na própria forma do juízo, é a *identidade*.

Com essa exigência de identidade, condição do juízo aperceptivo, impõe-se a nosso espírito uma segunda exigência, igualmente primitiva: a que se expressa no "princípio de razão" (*Satz des Grundes*).[23] Todo objeto conhecido deve ter sua "razão" inteligível, sua justificação racional. Ora, a razão inteligível próxima dos atributos quaisquer de um objeto é a própria essência da qual estes emanam.[24] Se essa essência é "a essência infinita", ela constitui por si só sua própria justificação, sendo a um só tempo e *identicamente* a plenitude da essência e a plenitude da existência. Quanto às essências finitas, não apresentam, em si mesmas, com que resolver o inevitável problema de sua justificação racional; a plena "razão suficiente", tanto da *possibilidade* delas como estas ou aquelas essências, como de sua realização atual sob a*existência*, deve ser buscada fora delas, numa "causa" exemplar e eficiente. E como não há, segundo Leibniz, causalidade transitiva de mônada a mônada, a "causa" aqui postulada será a *causa* universal criadora.

Pressente-se a dificuldade que surgirá da aproximação das noções de *identidade* e *razão suficiente*: por um lado, de fato, objeto algum é objeto*racional* senão na medida de sua identidade consigo mesmo; por outro, objeto algum é *racional* senão segundo sua razão suficiente; nos objetos finitos,porém, essas duas exigências racionais se excluem, visto que a razão suficiente de uma essência finita lhe é extrínseca. Não seria preciso concluir daí que todo objeto finito permanece essencialmente

ininteligível e irracional (mas o que acontece, então, com o postulado geral do racionalismo, o paralelismo entre a ordem da razão e a ordem das coisas?) ou que a razão suficiente é necessariamente imanente ao objeto, por identidade intrínseca (o postulado racionalista estaria salvo, mas conduziria então ao monismo spinoziano)?

Quanto a essa dificuldade — explorada pelos antiwolffianos contemporâneos dos inícios de Kant —, vejamos se não seria possível diminuir-lhe o alcance, definindo mais exatamente, segundo Leibniz, duas noções que atingem o fundo do debate: 1. o "possível" em relação ao "atual"; 2. a "razão inteligível" em relação às essências e às existências.

É "possível", para Leibniz e também para Wolff, tudo aquilo cujo conceito não implique contradição. Em Deus, a possibilidade — sendo a de uma "necessidade de existir" — acarreta evidentemente a existência necessária: o vínculo entre a possibilidade e a existência resulta aqui da própria essência. Por outro lado, a perfeição ilimitada da essência divina exige que tudo o que não é contraditório em si, isto é,intrinsecamente nada, possa tornar-se termo de criação. Caso contrário uma condição extrínseca a Deus poria Deus em xeque. A essência de Deus é, assim, o fundamento, o *Grund*, da "possibilidade" de todo objeto finito logicamente coerente.

No entanto, esses "possíveis" inferiores a Deus, ou essas "essências" finitas, que relação têm com a existência atual?

Leibniz tocou esse ponto em *Monadologie* e em outras obras; duvidamos, porém, que o tenha feito em algum lugar tão nítida e tão audaciosamente quanto no curto opúsculo (não publicado durante sua vida) intitulado: *De rerum originatione radicali*.[25] A realização existencial das essências suscita, para nossa razão, dois problemas: primeiro, por que *estas* essências, em vez de outras? Segundo, mais radicalmente, por que a *existência* atual de essências finitas, em vez da ausência de toda criação?

Para o primeiro problema, conhecemos a solução dada pelo "otimismo".[26] A razão suficiente da escolha e da distribuição das essências só pode ser a realização "do melhor"; ora, "o melhor" está inscrito na tendência natural das essências de realizar o *máximo* de ser: toda essência exige sua realização atual na medida em que esta não é impedida pela realização melhor de outras essências. Isso porque as essências finitas se escalonam necessariamente em continuidade de perfeição umas com asoutras, hierarquizadas segundo uma infinidade de graus, solidários em suas variações, ordenados localmente e seriados no tempo. Nenhuma delas é afastada do banquete do ser; mas nenhuma, tampouco, é aí admitida senão na proporção das outras, sob a lei suprema do máximo de ser, ou "do melhor".[27]

Essa ordenação do mundo com base no tipo do melhor não se impõe diretamente à*potência* do Criador, para o qual não há impossibilidade metafísica de criar diferentemente; impõe-se a sua *sabedoria*, que nada ordena à potência divina sem razão suficiente. Assim se encontram conciliados o determinismo racional da criação e a liberdade do Criador: "Patet quomodo libertas sit in autore mundi, licet omnia faciat determinate: quia agit ex principio sapientiae seu perfectionnis. Scilicet indifferentia ab ignorantia oritur et quanto quisque magis est sapiens tanto magis ad perfectissimum est determinatus".[28]

O segundo problema é mais delicado. Já a propósito do Cardeal de Cusa, observávamos[29] que as razões que fariam admitir a necessidade da *forma* da criação valeriam, legitimamente, para o *fato* da criação. Parece que foi esse o pensamento de Leibniz, visto que ele exige uma "razão suficiente" não apenas para que uma coisa seja esta ou aquela, mas simplesmente para que algo "exista".

A razão suficiente da existência de Deus é exclusivamente sua essência; a razão da existência do mundo é a vontade criadora de Deus; essa vontade, porém, sob pena de ser irracional — portanto, imperfeita —, só pode determinar a si mesma por uma razão suficiente; e o que seria essa razão suficiente, senão a exigência de existir que é própria de todo "possível" ou de toda "essência"?

> Primum agnoscere debemus eo ipso quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus, seu in ipsa possibilitate vel essentia, esse exigentiam existentiae vel (ut sic dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbocomplectar, essentiam per se tendere ad existentiam.[30]

Isso significa que o mundo, considerado *precisivamente*, apenas em sua definição, pode, sem contradição, ser pensado como inexistente; e, paralelamente, que a potência criadora, considerada em si, *precisivamente*, é livre para exercer-se ou não exercer-se. Mas isso significa também que o mundo, considerado *em sua relação* com a perfeição divina integral, exige a existência, porque a potência criadora, *sob a luz* da sabedoria que propõe o maior bem, já não é indiferente, mas totalmente determinada a exercer-se.

> Atque ita jam habemus physicam necessitatem (mundi) ex metaphysica; etsi enim mundus non sit metaphysice necessarius, ita ut contrarium implicet contradictionem seu absurditatem logicam, est tamen necessarius physice vel determinatus ita ut contrarium implicet imperfectionem seu absurditatem moralem. Et ut possibilitas est principium essentiae, ita perfectio seu essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae.[31]

Será que não se deveria acrescentar que essa distinção entre potência e sabedoria é de menor alcance real do que parece à primeira vista? De fato, em Deus, Razão absoluta, "a absurdidade moral" é, identicamente, a impossibilidade "física" ou a contradição "lógica"; se Deus não pode, moralmente, recusar a existência às essências é porque estas, embora recebam a existência de forma mediada, por comunicação superior, participam todavia do elo de necessidade racional que vincula a essência divina, fundamento delas, à existência.

Seja como for, de resto, uma conclusão se impõe, que nos parece assaz importante para o entendimento do racionalismo leibniziano: primeiro, nem a essência nem a existência finitas se explicam independentemente de uma "razão inteligível" que é a Causa infinita, causa exemplar e eficiente; segundo, no entanto, e reciprocamente, diante da sabedoria divina, cada essência criada é, em sua categoria entre as outras essências "possíveis", a "razão suficiente" adequada, a perfeita justificação racional da existência que lhe é conferida. Encontramos aqui, segundo o próprio Leibniz, a conciliação entre a "razão suficiente"

postulada como *causa* distinta e transcendente e a "razão suficiente" exigida como princípio imanente e idêntico (*essência*).

Wolff, em sua demonstração do "principium rationis sufficientis", que, tomada literalmente, é quase um passe de mágica,[32] teve, talvez, o senso da necessidade imposta pelo racionalismo de fazer coincidir por completo as relações de razão suficiente e de identidade; por infelicidade, precipitadamente satisfeito com um encaixe superficial das palavras, negligenciou a exploração do fundo do problema.

Leibniz — e Wolff com ele — mantêm, portanto, o ponto de vista racionalista e mais intransigente. Será que escapam do escolho do monismo spinozista? Na intenção e nas formulações, certamente; de direito, não. Um sistema racionalista, inteiramente concatenado e coerente, não poderia assumir outra forma além da panteísta;[33] nóso constatamos a propósito de Spinoza e voltamos a ter aqui a mesma experiência. A necessidade moral de criar, que Leibniz põe em Deus, é uma verdadeira necessidade racional fundamentada na essência divina. Ora, postular uma necessidade semelhanteé postular as premissas lógicas de um emanatismo monista. Não queremos dizer com isso que o sistema de Leibniz ou de Wolff se reduz, na realidade, a um spinozismo; no entanto, acreditamos ser possível dizer que, embora não se reduza a um spinozismo, carece de perfeita consistência. Kant não tardará a perceber isso e a corrigir, por conseguinte, seu próprio racionalismo.

Fechemos esse parêntese, que já constitui uma antecipação crítica, e voltemos ao simples levantamento de alguns pontos da epistemologia leibniziana-wolffiana.

A inteligência divina vê diretamente a razão suficiente de todas as coisas em suas respectivas essências. Já não é esse o caso de nosso entendimento imperfeito. As essências finitas existentes são-nos "dadas" apenas sob a forma "confusa" dos "fenômenos", seja nas "pequenas percepções" intramonádicas de Leibniz, seja na "empiria" (a experiência) entendida no sentido indeciso de Wolff. Pela análise e pela

síntese racionais exercidas em relação aos fenômenos, chegamos a tomar um conhecimento — nunca exaustivo — da realidade inteligível das essências. Nossas representações são, assim, de duas ordens: umas, distintas e inteligíveis, expressam algo da realidade absoluta; outras, sensíveis, fenomênicas, mostram apenas a aparência confusa dessa realidade. A estas últimas pertencem as representações tão especiais do espaço e do tempo, estágio ainda indistinto das ideias claras de ordem na coexistência, ou na sucessão, das substâncias.

Quanto a este ponto em particular — queremos dizer, quanto ao caráter puramente fenomênico da representação bruta do espaço ou puramente inteligível da representação de "ordem" que lhe corresponde —, Kant ver-se-á obrigado a emendar a concepção leibniziana. Terá o auxílio, em sua crítica, da teoria newtoniana do *espaço absoluto*, aquela realidade metafísica anterior às coisas, e do *espaço relativo*— este, por sua vez, dependente da existência das coisas e definido apenas em relaçãoa elas.[34]

O espaço inteligível, segundo Leibniz, não era realmente, como o espaço absoluto de Newton, *apriorístico* em relação às coisas: nesse aspecto, se aproximava antes do espaço relativo newtoniano, do qual, no entanto, difere radicalmente. Desde os primeiros passos de sua carreira filosófica, Kant pôde assim constatar as afinidades e os conflitos entre as noções diversas de espaço: precisará de longos anos, por sua vez, para adotar uma posição definitiva diante desse problema árduo, cuja solução, como veremos, acarretou consequências epistemológicas assaz consideráveis.

CAPÍTULO III: Primeira etapa: emenda de algumas posições wolffianas

Não obstante a ligação deles com o racionalismo então em voga, Kant e seu professor, Martin Knutzen, nunca foram servilmente dependentes da ortodoxia wolffiana. Antes mesmo de sofrer a influência de Locke e de Hume, Kant abandonou várias teses da metafísica de Wolff.

§ 1 — O espaço

Para Leibniz, nisso seguido por Wolff, a representação do espaço é tão somente a ideia confusa da ordem de coexistência dos objetos. O verdadeiro espaço consiste,portanto, numa relação inteligível das mônadas entre si, relação esta, aliás, que a impermeabilidade natural destas últimas não permite tomar como uma interação.[35]

Também em Kant o espaço permanecerá por muito tempo um objeto conceitual, um "inteligível"; todavia, em seu espírito, a própria noção desse espaço inteligível não deixará de evoluir, ao que parece, sob a influência da física newtoniana:

Desde 1747, o filósofo, ainda em seus inícios, revela-se independente do Leibniz da monadologia. Rejeita "a harmonia preestabelecida"[36] e admite, entre os corpos, "atrações", portanto, "interações".[37] Estas seriam o fundamento da ordem mútua das substâncias, e o espaço, segundo suas três dimensões, resultaria do jogo das forças transitivas.[38] Vê-se a que ponto as visões de Kant se aproximavam, então, da ideianewtoniana de um espaço relativo. Subsiste, contudo, uma diferença essencial, que não se deve esquecer: é que o espaço relativo de

Newton, por permanecer dependente de um "espaço absoluto" com três dimensões, só é concebível dentro desses limites; já o espaço kantiano, por depender somente da natureza das forças que se exercem entre os corpos, poderia ser diferente de nosso espaço euclidiano, em função de uma natureza diferente das forças em jogo: por isso, Kant vislumbra, nesse momento, a possibilidade racional das metageometrias, que definem espaços com *n* dimensões — o que não era compatível com a doutrina de Newton.

Em 1755, Kant dá um passo a mais, ao tomar posição pelo *espaço absoluto* de Newton; aceita a possibilidade de um "espaço vazio"[39] e concebe esse espaço, independentemente de todo conteúdo, como condição metafísica prévia da possibilidadedos corpos e como fundamento absoluto do espaço relativo. Imitando Newton, denomina esse espaço vazio ilimitado "o campo infinito da presença divina".[40] Posteriormente, a representação de um absoluto espacial perderá, em Kant, essa significação ontológica newtoniana e será associada à ordem da intuição sensível, mantendo, todavia, um valor*apriorístico*. Seguiremos essa nova mudança, que será de uma importância capital para a *Crítica*.[41]

§ 2 — Razão suficiente e causa

Aos olhos de Wolff, as noções de razão suficiente (*Grund*) e de causa (*Ursache*) são conversíveis. Segundo a formulação cartesiana, Deus, tendo sua razão suficiente em sua possibilidade objetiva, ou em sua essência, é denominado "causa sui". Quanto às coisas finitas, sua justificação racional (*Begründung*) traduz exatamente sua dependência ontológica de uma causa. Em toda parte, a razão lógica (*der logische Grund*) é causa ontológica (*ontologischer Grund; Ursache*), e a causa é razão lógica.

Ainda aqui, Kant escapa de Wolff gradualmente.

Até que ponto, em sua emancipação intelectual, Kant teria sido inspirado pela leitura de *Crusius* (1724–1770), o professor

antiwolffiano de Leipzig? Essa influência não foi nula, seguramente, a julgar pela primeira *Dissertação latina* de Kant (1755), em que ele faz grande caso de Crusius, mesmo quando este discute sua opinião. Crusius contradizia formalmente a tese da reciprocidade entre "razão lógica" (*logischer Grund*) e "causa real" (*Wirklichkeitsgrund*): segundoele, a razão lógica de um objeto nem sempre expressa sua causa real, embora o conhecimento da causa real forneça necessariamente a razão lógica do objeto.[42] Kant diz a mesma coisa, quando, ao substituir a noção de "razão suficiente"[43] pela noção de "razão determinante", distingue, além disso, a "razão determinante antecedente" (*ratio essendi vel fiendi*) da "razão determinante consequente" (*ratio cognoscendi*): a segunda não coincide necessariamente com a primeira.[44]

Acabamos de reler a *Nova dilucidatio*, e não escapamos da impressão de que essa dissertação inaugural instaura, bem mais profundamente do que se costuma dizer, um processo contra o wolffianismo integral. Não apenas Kant aí repudia nitidamente a demonstração paralogística do princípio de razão suficiente, arriscada por Wolff,[45] como também — ampliando a brecha, já aberta pela oposição entre "ratio cognoscendi" e "ratio essendi" — postula em tese que a "possibilidade lógica" do Sernecessário representa, no máximo, a "ratio cognoscendi" de sua existência; isso porque a existência como tal, condição prévia de toda possibilidade, não poderia ser, ela própria, baseada numa possibilidade.[46] Chamar Deus de "causa sui" é enunciar um absurdo lógico: "existentiae suae rationem aliquid habere in seipso, absonum est"; o puro atual, aliás, não tem necessidade alguma de razão explicativa.[47] E, partindo daí, Kant rejeita categoricamente "o argumento ontológico cartesiano".[48]

Coisa curiosa, o mesmo Kant que se distanciava de Wolff na esteira de Crusius vai agora, sem contudo voltar atrás, afastar-se de Crusius por fidelidade persistente aoprincípio mais fundamental do racionalismo leibniziano-wolffiano: o princípio que, em última análise, reduz toda justificação racional à *identidade* necessária.[49]

De fato, segundo Leibniz, como as verdades objetivas são "juízos" e a verdade do juízo reside na identidade reconhecida entre sujeito e predicado, é preciso que o sujeito do juízo contenha, em suas notas inteligíveis, algo que seja, identicamente, tanto a própria exigência do predicado como a exclusão da contraditória deste último. Assim, somente a *análise* do sujeito pode fornecer a justificação racional do predicado: toda demonstração verdadeira, bastando-se a si mesma, é analítica. A verdade racional de um objeto — conhecida num juízo — necessariamente pressupõe, portanto, a identidade desse objeto com sua razão explicativa, com seu *Grund lógico*. Kant nunca abandonará essa concepção leibniziana do "puro racional" reduzido ao "puro analítico"; afirma-o no próprio momento em que vai separar-se nitidamente de Leibniz e de Wolff em outros pontos: "Omnis nostra ratiocinatio in praedicati cum subjecto, vel in se vel in nexu spectato, identitatem detegendam resolvitur".[50]

No entanto, pretender que toda demonstração racional se faz por análise do sujeito, ou que o *Grund* lógico é tal precisamente por sua identidade com o objeto que ele fundamenta no pensamento, não será isso contradizer a suposição de Crusius — a saber, que (reserva feita à proposição recíproca) a "causa real" de um objeto, traduzida em conceito, fornece sua "razão lógica"? De fato; Kant logo acreditou perceber quea *causa* (*Ursache*), isto é, a razão ontológica extrínseca à essência, não apenas não é conversível em razão lógica, como *jamais* pode coincidir com ela: isso porque "razão lógica" significa identidade entre um objeto e sua razão explicativa; "causa" significa oposição relativa entre um efeito e seu princípio físico. A "causa" é,por definição, "outra coisa" em relação ao efeito: "etwas Anderes", como formalmente declarado, em 1763, no opúsculo sobre as "grandezas negativas".[51]

Essa observação de Kant, esboço longínquo e até, quiçá, premissa decisiva da filosofia crítica, já resultava, um pouco confusamente, da *Dissertação* de 1755; e logo, em 1766, sob a influência de Hume, revestirá uma forma mais intransigente ainda; no entanto, desde 1763, expressava-se em termos perfeitamente claros — que vale a pena relembrar, pois revelam, em Kant, o racionalista convicto, maníaco da

análise, mas já curado da ilusão que enganava Leibniz e Wolff quanto ao alcance transcendente do método estritamente analítico.

> Compreendo muito bem [ele escreve] como uma consequência pode basear-se numa *razão* (*Grund*) segundo a regra da identidade, isto é, na medida em que a análise dos conceitos mostra tal consequência incluída nessa *razão* [...]. Posso ver claramente a ligação entre a razão e a consequência, porque a consequência é, identicamente, um conceito parcial dessa mesma *razão* [...].Mas que algo decorra de alguma outra coisa (*aus etwas anderem*) sem que isso se deva à regra de identidade, eis algo que eu gostaria que me fosse explicado. Uma razão da primeira espécie, eis o que eu chamo de *razão lógica*, porque sua relação com a consequência goza de uma evidência lógica, isto é, manifesta-se segundo a regra da identidade. Uma *razão* da segunda espécie, eis o que eu chamo de *razão ontológica* (real), porque sua relação com a consequência é representada em meus conceitos verdadeiros, sem, todavia, que a natureza dessa relação se preste ao juízo.Ora, quanto a essa *razão ontológica* e a seu vínculo com uma consequência real, esta é a pergunta simples que formulo: como compreender que, *pelo fato de algo ser, outra coisa deva ser?*[52]

E ele conclui:

> De acordo com nossos conceitos, a *razão ontológica* (*Realgrund*) nunca é uma *razão lógica* (*logischer Grund*), e não é a regra de identidade que faz com que se conclua do vento à chuva [...]. Refleti sobre a natureza de nosso conhecimento, quanto a esses juízos que põem em jogo razões e consequências, e proponho-me a expor um dia, em detalhes, o fruto de minhas reflexões. Daí resulta que a relação de uma *razão ontológica* com o objeto, estabelecido ou afastado por ela, não pode de modo algum ser expressa por um juízo, mas apenas por um conceito: tal conceito poderá ser reduzido, pela análise, a outros conceitos mais simples, que representam igualmente *razões ontológicas*, mas de modo tal que nosso conhecimento da relação supracitada (de dependência real) se detenha em conceitos, simples e irredutíveis, que representem *razões ontológicas* cujo elo com suas consequências não seja passível de esclarecimento posterior.[53]

Observe-se como Kant, para justificar as relações metafísicas que não se reduzem à identidade, postula a existência em nós de conceitos objetivos, primitivos e indemonstráveis. A origem desses conceitos rebeldes à análise, isso é algo que ele ainda não especifica; no entanto, o problema instiga seu espírito. Já no ano anterior (1762), ele falava de "juízos indemonstráveis", isto é, de "verdades" não analíticas,[54] e separava-se dos wolffianos intemperantes, a cujos olhos um único princípio permaneciaindemonstrável, o de identidade: "O conhecimento humano é pleno de […] juízos indemonstráveis (*unerweisliche Urteile*) […]. Enganam-se esses filósofos que procedem como se não houvesse nenhum princípio indemonstrável, exceto um".[55]

CAPÍTULO IV: Segunda etapa: ponto de vista da Philosophia experimentalis

§ 1 — Rumo a um semiempirismo

Durante esse segundo período, Kant toma as vias do empirismo e sofre incontestavelmente a influência de Locke, e, depois, de Hume. De onde procedia essa orientação nova, e até onde iria conduzi-lo? A essa dupla pergunta, é preciso evitar dar respostas extremas: a impulsão inicial não veio unicamente de uma circunstância externa, como o teria sido a leitura de Locke; por outro lado, o resultado não foi, em momento algum, um empirismo cético à maneira de Hume. A opinião de K. Fischer, nesse ponto, foi muitas vezes e corretamente refutada.

Relembremos o problema que absorvia o espírito de Kant ao fim do período anterior (entre 1755 e 1762): existem conceitos primordiais; existem juízos indemonstráveis pelo procedimento racional da análise; qual é sua origem? A verdade deles impõe-sea nós; em que se fundamenta? Em matéria de explicações, era preciso recuar até o ineísmo de Descartes ou buscá-las no âmbito da experiência. Para este último procedimento, independentemente da influência de Locke, Kant estava preparado por seu contato pessoal, que desde 1755 já se afirma estreito, com a "filosofia experimental" newtoniana.

Relembremos que o "método analítico" de Newton, embora tenha o objetivo imediato de depreender as "causas mecânicas" (leis gerais) do mundo da experiência, não se detém, todavia, num empirismo fenomenista, mas pretende lançar as bases de uma metafísica.[56] Em razão de sua simpatia por Newton, Kant estava muito naturalmente orientado, portanto, para um empirismo metafísico, muito próximo, na

realidade, do semiempirismo de Locke. O método de Newton parece-lhe então o protótipo do verdadeiro método filosófico. No *Preisschrift* apresentado à Academia de Berlim em 1763 e impresso no ano seguinte, ele anuncia, desde o prefácio, sua intenção de pesquisar, para a filosofia, o método "que proporcione o máximo de certeza comportado por essa ordem de conhecimento", "da maneira como o método de Newton, apoiado na experiência e na geometria, substituiu por um procedimento firme e seguro, nas ciências naturais, a incoerência das hipóteses físicas".[57] E mais adiante:

> O verdadeiro método da metafísica é, no fundo, idêntico ao que Newton introduziu em física e que aí se mostra tão fecundo. Ele aí prescreve que se pesquisem, por meio de experiências precisas — ou, se for o caso, com o auxílio da geometria — as regras a que obedecem fenômenos físicos determinados [...]. Da mesma maneira, em metafísica.[58]

Em outros termos, Newton parte da experiência dos corpos para aí descobrir, pela análise e pela abstração, as leis gerais que os regem; da mesma maneira, o metafísico deve partir dos conceitos diretos da experiência para aí descobrir, por reflexão ou "experiência interna",[59] as relações e propriedades metassensíveis que eles contêm.

Tudo isso relembra muito exatamente, decerto, a origem reflexiva da metafísica em Locke; no entanto, não se pode esquecer que o próprio Kant apoia o método por ele descrito no exemplo de Newton, não no de Locke. De resto, entre as filosofias de Newton e de Locke, não existia divisão estanque — pelo contrário.

O método newtoniano haure em duas fontes de conhecimentos: a *experiência* e a *matemática*. Será que o raciocínio metafísico não se reduziria ao tipo— *a priori* — do raciocínio matemático, de modo que a metafísica fosse uma extensão da matemática? Não, diz Kant: as duas disciplinas diferem radicalmente uma da outra, tanto por sua matéria como pela forma legítima de dedução que aplicam. De fato, a matemática parte apenas de um pequeno número de "proposições indemonstráveis", ao passo que estas, em metafísica, são "incontáveis", assim como são incontáveis os conceitos primordiais de objetos possíveis.[60] Por outro lado, a forma do raciocínio matemático é

"sintética", e a do raciocínio metafísico é "analítica"; a matemática*constrói* suas definições fundamentais, atribui a si mesma seu próprio objeto; a metafísica primeiro *recebe* seus objetos e define-os depois, ao dissociá-los.Uma filosofia que começa por definições "inventa" seu objeto, sem poder "justificá-lo". Por isso, é preciso repudiar o matematismo metafísico de Leibniz e de Wolff, que tratam como verdadeiros "possíveis", ou como "essências", os agrupamentos arbitrários de notas coerentes. Os pontos de partida de uma metafísica têm uma única justificação: a de serem "dados" numa experiência.[61]

§ 2 — A influência de Hume

A crise do semiempirismo atravessada por Kant atingirá seu ponto culminante sob a influência de Hume, mas sem adquirir, parece-nos, características fundamentalmente novas.

Muito se discutiu sobre o momento preciso em que se exerceu a influência decisiva do cético inglês, influência esta que, segundo os termos dos *Prolegômenos*, despertou Kant "do sono dogmático".[62]

Será que é necessário, junto com Benno Erdmann, relacionar essa virada do pensamento de Kant ao período imediatamente posterior à *Dissertação* de 1770?[63] Se possuíssemos apenas essa alusão dos *Prolegômenos*, a tese pareceria provável. No entanto, restam-nos outros indícios, de onde se depreendem indubitavelmente duas constatações: primeiro, que Kant, por volta de 1763 e durante os anos seguintes, tevea atenção muito particularmente atraída para a filosofia de Hume; segundo, que, na mesma época, Kant esteve fortemente preocupado em descobrir o verdadeiro método da metafísica; essa preocupação, aliás, não era nova, mas manifestou-se então com particular acuidade. Eis duas séries de indícios, segundo Riehl,[64] que apoiam essa dupla conclusão:

A. Em 1756, é publicada a tradução alemã de *Inquiry* (*Essays*) de Hume, por Sulzer. — Em 1759, Hamann menciona Hume numa carta a Kant (27 de julho). — Em 1762, Herder assinala Hume entre os

filósofos estudados por Kant naquele ano. — Em 1765, o próprio Kant anuncia, em seu programa de curso, um exame das doutrinas éticas de Hume, Shaftesbury e Hutcheson.[65] Já em 1763, no opúsculo *Beweinsgrund, etc.* (de que falaremos mais adiante), parece que Kant temem mente a "crítica da existência" feita por Hume; mas em 1766, com certeza, em *Träume eines Geistersehers*, a proximidade de Hume transparece na própria coincidência das formulações.

B. Por outro lado, em 1764, Hamann alude a uma "nova metafísica de Kant"; e, em 1765, numa carta a Lambert (de 31 de dezembro), o próprio Kant anuncia seu projeto de publicar um livro "sobre o método próprio da metafísica".[66] De resto, o próprio Kant, chegado ao termo de sua evolução crítica, declara que as primeiras sementes dela haviam aparecido por volta de 1765.[67]

Será que foi esse o "despertar do sono dogmático" a que se referem os *Prolegômenos*? Não necessariamente; e talvez Benno Erdmann tenha razão em situar a data no pós-1770. Resulta, no entanto, dos dados relembrados acima, que a influência de Hume entra relativamente cedo e, em grande medida, no longo e paciente trabalho de pensamento que desemboca na *Crítica da razão pura*.

Qual era, entre 1763 e 1766, o estado de espírito de Kant em relação ao problema metafísico? O estado de espírito de um pesquisador profundo e um pouco lento que, depois de haver estudado aspectos particulares do problema, de súbito entrevê uma solução de conjunto, mas quase de imediato percebe que ela não está madura e,conscienciosamente, volta a trabalhá-la. Esse estado de espírito se reflete na carta de 31 de dezembro de 1765 a Lambert. Kant, que no *Preisschrift* de 1763 proclamava a oportunidade de uma tabela sistemática dos conceitos primordiais da metafísica, e exigia, para essa disciplina, um método tão preciso quanto o da física newtoniana, planejava desde então publicar sobre essas matérias uma obra de conjunto, que chegou a ser anunciada, no mercado de livros de Leipzig, para a Páscoa de 1763. No entanto, o filósofo prudente logo confia a Lambert que prefere adiar essa publicação, porque "em matéria de

afirmações metafísicas", segundo diz, ele encontra "afirmações abusivas em número bem maior que legítimas". Instruído pelas surpresas das adesões prematuras, ele adquire o hábito de examinar muito de perto, nos problemas que se lhe apresentam, as condições prévias de uma solução e o exato estado dos dados.[68] Em suma, a introdução crítica à metafísica "nova", anunciada como próxima, mostra-se mais árdua de escrever do que parecera inicialmente: enquanto aguarda até que esteja pronta, Kant espera se ressarcir publicando *Primeiros princípios metafísicos da filosofia natural* e *Primeiros princípios metafísicos da filosofia prática*.[69]

Vemos esboçar-se aqui a distribuição das grandes obras de Kant. No entanto, o *Tratado* crítico sobre o método da metafísica continua a ser a preocupação principal. Preocupação intensificada, se possível, e tingida de um pouco de impaciência desalentada, em 1766, no livro tão curioso e pleno de ironia: *Os sonhos de um visionário interpretados pelos sonhos da metafísica*. Essa sátira impiedosa da metafísica dogmática da época não contém, como K. Fischer acreditou, uma capitulação diante do ceticismo de Hume, mas revela apenas uma crise intelectual aguda num metafísico desencantado que, ainda assim, não quer duvidar "da metafísica como tal". "Ele tem a infelicidade", declara, "de estar enamorado dela, embora não possa vangloriar-se de haver recebido muitos de seus favores".[70] Não é a metafísica "em si, tratada objetivamente", que ele ataca, conforme confia a Mendelssohn:[71] essa metafísica, "eleestá convencido, importa ao bem verdadeiro e duradouro da humanidade".[72] Um dos objetivos principais de *Träume*, sob sua aparência leve e cética, foi inculcar nos metafísicos a necessidade de

> examinar muito atentamente se a tarefa (que eles assumem) é suficientemente determinada, dadas as nossas possibilidades de conhecer, e quais são as relações entre os problemas apresentados e aqueles conceitos de *experiência*, *nos quais*, em todo caso, devem apoiar-se todos os nossos juízos. Nessa medida, a metafísica é uma ciência dos *limites da razão humana*.[73]

Eis então que a palavra grandiosa é lançada: "os limites da razão". Sendo a metafísica *analítica*, não *sintética*, só tem o "conteúdo"

fornecido pela *experiência*. Não que a razão seja limitada, na qualidade de razão; mas devemos nos perguntar "se não há *limites* aqui, que são impostos, não, é claro, pelas limitações de nossa razão, mas pelas limitações da experiência, que fornece os dados à razão (*die Data*)".[74]

Essa distinção nitidamente definida entre o alcance ilimitado da razão, como "forma" de nossos conhecimentos, e sua limitação "material" resultante da própria limitação de seus "dados", todos emprestados da experiência, é, nesse momento, extremamente notável. Se ela ainda não define a relação exata entre o "formal" e o "material", entre o *a priori* e o empírico, no conhecimento humano, ao menos apresenta o problema em termos que delimitam a área de soluções possíveis e fazem pressentir a *Crítica da razão pura*.

Kant não precisará, posteriormente, renegar sua formulação de 1766; nesse ínterim aprenderá, decerto, que a participação formal da razão no conhecimento não é puramente analítica e que, em contrapartida, não existe *a priori* na sensibilidade; mas os termos extremos, que ele aqui conjuga e opõe em *todo* conhecimento objetivo, permanecerão inalterados: de um lado, a *Razão analítica*, cujo valoré absoluto, mas de ordem puramente formal; de outro, a *experiência*, única fornecedora do "conteúdo ou da matéria" de nossos conceitos. A conjunção desses dois termos estabelece ao mesmo tempo — conforme constataremos mais adiante — o fundamento absoluto e os limites intransponíveis da "metafísica" de Kant, aquela mesma que ele designava como: *die Metaphysik von der Metaphysik*.[75]

Abstenhamo-nos, porém, de antecipar indevidamente a evolução posterior do pensamento kantiano, assimilando aqui as *Data* da experiência com o "dado fenomenal" de que se tratará na *Crítica*. Isso seria aproximar Kant de Hume muito mais do que convém e condenar-nos, depois, a interpretar a *Dissertação* de 1770 como uma reação excessiva contra o empirismo, seguida quase de imediato por uma contrarreação — o que quase não é verossímil, dado o temperamento intelectual de Kant, e não condiz com suas declarações. Kant ainda não havia discernido claramente, em 1766, a parte do sensível e a parte do

inteligível nas *Data* experimentais, isto é, nos conceitos diretos da experiência: estes, embora sejam dados pela experiência e valham apenas para os objetos da experiência, designam ainda assim, para ele, em seus limites, "realidades ontológicas": a experiência não exclui a metafísica, mas no-la revela. De que maneira e em que sentido exato? Eis o problema ainda nãoresolvido por Kant.

Ele próprio alude, em vários lugares, a essa aurora ainda brumosa de seu pensamento crítico — por exemplo, em uma "reflexão", que é posterior a 1770, mas se refere precisamente à época de que falamos aqui:

> Foi necessário um tempo notável antes que os conceitos se ordenassem em meu espírito de modo tal que representassem um todo e me permitissem traçar claramente, como era minha intenção, os limites da ciência. Desde antes da *Dissertação* (de 1770), eu tinha a ideia de uma influência das condições subjetivas de nossos conhecimentos em suas condições objetivas, e também da distinção entre o sensível e o intelectual: esta última distinção, porém, era, para mim, puramente negativa.[76]

Outra dificuldade preocupava Kant e contribuiria para mergulhá-lo no estado de espírito, um tanto aborrecido, revelado em *Träume*: não havia problema em reduzir as verdades metafísicas a conceitos primitivos experimentais; no entanto, onde estava a garantia da verdade ontológica destes últimos? Não nas "impressões" sensíveis como tais, visto que, puramente "subjetivas", elas não contêm "principia essendi".[77] Tampouco no princípio de Crusius: "O que só posso conceber como verdadeiro, isso é verdadeiro". De fato, como Kant dizia desde 1763, raciocinar assim equivale simplesmente a constatar a certeza *subjetiva* dos conhecimentos *indemonstráveis*.[78] Por outro lado, a necessidade metafísica é uma necessidade *objetiva*, que requer, portanto, uma justificação *objetiva*. Como esta última seria possível? A chave dessa dificuldade é algo que Kant só possuirá mais tarde, na "Dedução transcendental das categorias". Enquanto isso, sua perplexidade inquiridora se expressa, por vezes — para espanto de seus amigos — num tom irônico.[79]

Nessa época, a atenção de Kant se dirige também, com certa predileção, para os problemas morais, seja porque uma desconfiança

crescente da metafísica suscite nele, segundo a lei usual, a atração mais ou menos consciente por um pragmatismo compensatório, seja porque o estudo dos moralistas ingleses e, sobretudo, talvez, aleitura de J. J. Rousseau (o *Contrato social* e *Emílio* foram editados em 1762), tenham estendido seu horizonte filosófico e "humanizado" mais amplamente suas preocupações habituais. Na parte final, muito significativa, de *Träume*, ele exalta a "fé moral" acima das sutilezas transcendentes dos raciocinadores profissionais. Estas podem muito bem provocar os aplausos vãos das escolas; no entanto, no fim das contas, será que elas nos importam tanto assim, quando temos na "fé moral" um guia seguro, "o único adaptado à condição presente da humanidade" e quanto ao qual podemos dizer que "nos conduz, sem desvios, a nosso fim verdadeiro"?[80]

Já o *Tratado sobre as provas da existência de Deus* (1763) — de que falaremos — termina com estas palavras: "É absolutamente indispensável que nos convençamos da existência de Deus; é menos necessário que a demonstremos".[81] Nisso se pode ver, se não estivermos enganados, um primeiro anúncio do dogmatismo moral da *Crítica da razão prática*.

§ 3 — Os limites da metafísica

A influência de Hume, a que podemos atribuir ampla influência na evolução filosófica geral de Kant, nas cercanias de 1766, surtiu efeitos particularmente nítidos no traçado das "fronteiras da metafísica" em dois pontos importantes: a *existência* e a *causalidade*.

A. EXISTÊNCIA

Kant declarava, quase simultaneamente, no *Preisschrift* de 1763–1764, que a coerência lógica de uma definição não traz consigo a realidade da "essência" definida[82] — e, no tratado *Beweisgrund*... (1763), que o procedimento analítico da razão não basta para demonstrar uma existência. Essa dupla declaração dá o golpe de

misericórdia no ontologismo racionalista; de fato, se a realidade transcendentede uma essência — ou a possibilidade de um objeto — não se conclui *a priori* da própria coerência da definição correspondente, essa realidade da essência — ou essa possibilidade do objeto — só pode manifestar-se a nós pela própria existência do objeto: "Ab esse ad posse valet illatio"; e se a existência escapa, de direito, a toda demonstração analítica, só resta uma única via para garantir a possibilidade de um objeto concebido: a *constatação empírica* de sua existência.

Por que, no entanto, a existência escapa a toda demonstração puramente analítica? Porque esse gênero de demonstração consiste exclusivamente em mostrar a identidade entre um predicado e um sujeito.[83] Ora, a existência real nunca é, propriamente falando, um predicado: não pertence, por identidade, à definição ou à noção de algo, nem como atributo essencial, nem como acidente: permanece fora do conceito da coisa, por mais longe que seja levada a determinação inteligível desse conceito. Decerto, *pensar* a existência de algo não equivale a *conhecer* a existência de algo; mas a noção de algo *concebido* como existente não difere, por isso, da noção desse algo *conhecido* como existente; de um lado e de outro, o sujeito e seus predicados analíticos são os mesmos; a única diferença é esta: que, no primeiro caso, a relação entre o objeto concebido e a existência é simplesmente *representada*, ao passo que, no segundo, o de um juízo de existência real, essa relação é, como diz Kant,*postulada absolutamente*. À existência "real" de algo corresponde, em nosso pensamento, a "posição absoluta" desse algo.[84]

Por conseguinte, negar a existência real do que quer que seja — em outros termos, recusar a um objeto pensado essa "posição absoluta", que é de uma ordem muito diferente da relação analítica entre um sujeito e um predicado — não pode acarretar, por si, nenhuma contradição lógica. E, mesmo, a hipótese da total não existência (nada),*considerada exclusivamente na relação lógica de seus termos*, não é incoerente.[85] O nada não se refuta pela simples análise formal, e a existência tampouco se demonstra, portanto, analiticamente.

Não podemos evitar aproximar essas visões de Kant (que reaparecerão integralmente na *Crítica da razão pura*) de conclusões muito semelhantes que assinalamos na pena de Hume.[86] A semelhança, todavia, não vai até a identidade, pois os antecedentes invocados de um lado e de outro são tratados num espírito diferente: sempre racionalista em Kant, radicalmente empirista em Hume.

B. CAUSALIDADE

A razão decisiva para rejeitar toda demonstração analítica da existência vale igualmente para a demonstração analítica da causalidade. Muito cedo, se não desde sempre, Kant rejeitara a assimilação wolffiana entre *causa física* e *razão lógica*; dissemos que ele foi mais longe e, depois de haver-se separado de Wolff, distanciou-se também de Crusius, a quem por um instante parecera seguir; de fato, desde 1763, em seu opúsculo sobre as "grandezas negativas", ele contesta formalmente que uma "causa real" possa alguma vez ser concebida como "razão lógica", sendo aquela uma função de *alteridade*, e esta, uma função de *identidade*.

Já resultava dessas premissas que a necessidade de uma causa não é demonstrável racionalmente. Em 1766, em *Träume*, Kant retoma esse assunto e ainda reforça suas declarações anteriores; a forma que ele lhes confere deixa transparecer a influência próxima de Hume,[87] embora o fundo seja apenas a continuação perfeitamente normal de uma evolução iniciada havia muito tempo:

> Quando alcançamos (em filosofia) as relações fundamentais, então a tarefa do filósofo está consumada: como algo pode ser uma causa, ou possuir uma força, isso é uma coisa que nossa razão é radicalmente incapaz de penetrar: semelhantes relações só podem ser depreendidas da experiência. De fato, a regra de nossa razão diz respeito apenas à comparação segundo a *identidade* e a *contradição*. Ora, na própria medida em que algo, seja lá o que for, é causa, *alguma coisa* é estabelecida por *outra coisa*; e torna-se impossível obter, entre esses doistermos, uma relação por identidade; da mesma maneira, também é impossível que surja uma contradição pelo fato de que eu recusasse reconhecer um dos dois termos como causa: como, de fato, haveria contradição (lógica) entre estabelecer alguma coisa e suprimir outra coisa? Por conseguinte, os conceitos fundamentais das coisas como causas [...], se não são

emprestados da experiência, são inteiramente arbitrários e igualmente suscetíveis de serem provados e de serem refutados.[88]

Incontestavelmente, Kant segue em grande medida as pegadas de Hume; todavia, de um a outro persistem incompatibilidades irredutíveis; estas se expressarão posteriormente na consciência que Kant terá de haver, não reeditado, mas prosseguido e "rematado" a obra crítica iniciada por seu "sagaz predecessor": de fato, Hume postulou o problema crítico e até contribuiu grandemente para impô-lo ao pensamento de Kant; no entanto, ele de fato não o resolveu, pois o ceticismo não era uma solução; Kant, ao contrário, considera haver dado ao problema uma solução positiva. De resto, na época de que falamos, Kant não apenas não suprime de todo, à semelhança de Hume, o âmbito tradicional da metafísica, como até conserva algo de uma ontologia transcendente. Ficaremos convencidos disso ao estudar sua crítica das provas da existência de Deus, publicada em 1763: nada indica que seu pensamento tenha variado seriamente a esse respeito antes de 1770, ou mesmo 1772.

C. EXISTÊNCIA DE DEUS

Se a existência real não se expressa por um predicado e, portanto, não pode ser objeto de demonstração analítica, o argumento ontológico cartesiano é sem alcance,repete Kant em 1763.[89] Desde 1755, ele proclamava essa impotência do argumento preferido dos metafísicos racionalistas.[90]

E se nenhuma "causa" é demonstrável analiticamente, o argumento cosmológico tradicional — que se fundamenta na contingência das coisas existentes e conclui uma primeira causa transcendente — também se vê abalado em sua base. De resto, ainda que se admitisse uma aplicação válida do princípio de razão suficiente que obrigasse a afirmar a existência de um ser absolutamente necessário, restaria a demonstrar que um Ser necessário deve possuir a perfeição absoluta e única que define Deus: prova impraticável, exceto por um recurso disfarçado de argumento ontológico.[91] Não perscrutemos mais aqui

esta última consideração, que nos ocupará posteriormente, por ocasião da *Crítica da razão pura*.

Será que Kant desiste de demonstrar, pela razão especulativa, a existência de Deus? Em absoluto; ele seleciona como válidos dois argumentos: o argumento extraído *da ordem e da harmonia das coisas* e um argumento baseado *na existência dos "possíveis"*.

O primeiro desses argumentos foi, em todos os tempos, considerado por Kant com pronunciado favor. Parece-lhe, e sempre lhe parecerá, eminentemente persuasivo, embora metafisicamente incompleto. Encontra-se, aliás, em todas as etapas da carreira literária do filósofo: em 1755, na *Teoria do Céu*,[92] e, ao menos esboçado, na dissertação *Nova dilucidatio*;[93] depois, examinado extensivamente e submetido a uma discussão acirrada, no *Beweisgrund…* de 1763;[94] por fim, cercado posteriormente de aprovações e, ao mesmo tempo, de reservas, na *Crítica da razão pura*, onde o reencontraremos.

O segundo argumento, o dos "possíveis", é o único para o qual Kant reivindica todo o rigor de uma demonstração racional. Ele já o havia exposto sumariamente na *Dissertação* latina de 1755[95] e retoma-o aqui com mais amplitude.

O argumento dos "possíveis" — que não deve ser confundido com o argumento ontologista extraído da "possibilidade interna" da essência divina — é de origem leibniziana. Ei-lo em sua forma original, em que ele só aparece ainda no modesto papel de uma confirmação da prova fundamentada na essência de Deus:

> Como a essência da coisa [escreve Leibniz] não é o que faz sua possibilidade em particular, é bem manifesto que existir por sua essência é existir por sua possibilidade. E se o *Ser por si* fosse definido em termos ainda mais aproximativos, pela afirmação de que é o *Ser que deve existir porque ele é possível*, é manifesto que tudo o que se poderia dizer contra a existência de um ser assim equivaleria a negar sua possibilidade. — Poder-se-ia ainda fazer sobre esse assunto uma proposição modal que seria um dos melhores frutos de toda a lógica: saber que se o *Ser necessário é possível, ele existe*. Pois o *Ser necessário* e o *Ser por sua essência* são uma única e mesma coisa. Assim, o raciocínio, tomado por esse viés, pode ter solidez; e os que preconizam que, das simples noções, ideias, definições ou essências possíveis, jamais se pode inferir a existência atual, recaem de fato no que acabo de dizer; isto é, negam a possibilidade

do *Ser por si*. Mas deve-se notar: esse mesmo viés serve para dar a saber que eles estão errados e preenche, assim, ovazio da demonstração. De fato, se o *Ser por si* é impossível, todos os seres por outrem também o são, visto que somente o são, por fim, pelo *Ser por si*: portanto, nada poderia existir. Esse raciocínio nos conduz a outra importante proposição modal igual à anterior, e que, conjugada a ela, remata a demonstração. Poder-se-iaenunciá-la assim: *se o Ser necessário não existe, não há Ser possível*. Parece que essa demonstração nunca havia sido levada tão longe até agora: no entanto, empenhei-me também, em outra obra, em provar que o Ser perfeito é possível.[96]

A segunda proposição modal de Leibniz, erigida em demonstração independente, constitui o fundo essencial do argumento dos "possíveis" desenvolvido por Kant.

A "possibilidade" de que se trata nesse argumento é a "possibilidade interna", a ausência de contradição entre as notas constitutivas de um conceito objetivo. Toda "possibilidade interna" apresenta dois aspectos inseparáveis: um aspecto normativo, "formal": a *coerência* lógica; e um aspecto material ou "real": o *conteúdo* logicamente coerente.[97] Todo "possível" — seja ele qual for — se encontraria, portanto, suprimido, tanto por supressão de seu elemento real como por supressão de seu elemento formal (isto é, por contradição lógica).[98]

A partir daí, podemos racionar da seguinte maneira:

"Aquilo que suprimiria toda possibilidade é absolutamente impossível".[99]

Ora, a inexistência de um Ser necessário suprimiria toda possibilidade.

Portanto, a inexistência de um Ser necessário é absolutamente impossível.

A *premissa menor* desse silogismo pode ser facilmente provada, segundo Kant: de fato, a inexistência do Ser necessário (que subsiste por si) acarreta a impossibilidade de toda realidade, portanto, a impossibilidade do elemento *real* (isto é, não puramente lógico) de todo possível, portanto, a ausência de toda possibilidade.[100]

A *premissa maior*, ao contrário, não é, ao que parece, desprovida de ambiguidade. É passível de diversas significações:

a) Entre a afirmação, que se suporia previamente admitida, do "possível", e a afirmação de uma condição que suprimiria toda possibilidade, há incompatibilidade lógica. Portanto, aquilo que apagaria todo "possível" — seja do ponto de vista "formal", por exemplo, a negação do princípio de identidade; seja do ponto de vista material ou "real", por exemplo, a negação de toda existência — é impossível. O próprio Kant, ao fim do § 2 (1a parte, 2a consideração) parece sugerir essa exegese. Resta então, porém, justificar a afirmação prévia do "possível". Voltaremos a esse ponto mais adiante.

b) Aquilo que suprime toda possibilidade seria, por si mesmo, impossível, visto que, sendo ele mesmo possível, não suprimiria *toda* possibilidade. Ora, ao observarmos de mais perto, evidencia-se apenas que uma pretensa "essência" positiva, ou um "possível" cuja noção comportasse a negação de toda possibilidade, seria logicamente contraditório e absolutamente impossível. No entanto, o primeiro termo da premissa maior — "aquilo que suprime toda possibilidade" — não designa, aqui, uma "essência" ou um "possível", destruidor de toda possibilidade; trata-se de uma pura *condição ideal*, que acarreta logicamente a negação de toda possibilidade; ou, para sermos específicos, trata-se de saber se a proposição "não há Ser necessário",ou "nada existe", considerada em si, em sua significação própria, seria impossível, isto é, intrinsecamente contraditória, exclusivamente pelo fato de conter analiticamente aquela outra proposição: "nada é possível"; ou, ainda, trata-se de saber se a *hipótese* "ausência de toda existência", associada a sua consequência — "ausência de toda possibilidade" — ofende o princípio de contradição. Sim, parece que se diz, ou, antes, que se faz Kant dizer: "Aquilo que suprime toda possibilidade" se classifica na categoria do impossível ou do "contraditório"; portanto, a ausência de toda existência é impossível.[101]

Hesitamos em imputar a Kant (não obstante certa similitude material com as formulações por ele empregadas no § 3 das páginas citadas)

uma ambiguidade tão infeliz. De fato, é bem evidente que a impossibilidade da "inexistência total" é uma impossibilidade relativa à ordem objetiva a que se relacionam os "possíveis", isto é, uma impossibilidade relativa ao *ser*. No entanto, não temos o direito de transformar, sem mais, como se se tratasse de termos idênticos, a *noção de uma impossibilidade objetiva em uma noção logicamente impossível* (isto é, contraditória).[102] O "nadada existência" é também o nada da essência, ou da possibilidade objetiva: ele "contradiz" o *ser* em toda a linha; mas será que contradiz também a regra analítica da razão, ao menos enquanto esta última não tiver tomado posição pelo *ser* real ou possível? O próprio Kant não acreditou nisso; algumas linhas antes da frase que buscamos interpretar, ele declara formalmente que a hipótese do nada total não écontraditória nos termos: "Não se pode pretender que essa negação (de toda existência) encerre uma contradição interna. Contudo, que *exista* possibilidade e que, *no entanto*, nada exista, isso é contraditório".[103] De resto, lembremo-nos da doutrina geral de Kant sobre o conceito de existência: "A existência não é um predicado", e sua negação, mesmo total, embora seja talvez impossível sob outros aspectos, não é repulsiva nos termos.

Será verossímil que o autor de *Beweisgrund* tenha levado a distração ao ponto de esquecer, num intervalo de quinze linhas, que a existência não é suscetível de demonstração analítica? Será que vamos admitir uma interpretação do argumento dos possíveis que obrigaria a reconhecer, seja que a formulação kantiana apresenta, no fundo, as mesmas dificuldades que a antiga prova ontológica rejeitada por Kant (K.Fischer),[104] seja que a dialética de Kant, iludida pela ambiguidade da palavra "possível", extraviou-se aqui até a contradição formal (A. Riehl)?[105] Riehl insinua que o sentimento retrospectivo de confusão por um erro tão visível explicaria muito bem por queo filósofo, que posteriormente retomou, na *Crítica da razão pura*, toda a sua refutação anterior do argumento ontológico, silencie sobre seu próprio argumento dos "possíveis". Essa omissão, conforme veremos, explica-se muito mais naturalmente quando se atribui à prova dos possíveis a significação de uma *etapa normal* no desenvolvimento do pensamento crítico em Kant.

Dois pontos sobre o valor formal dessa prova parecem-nos fora de dúvida: primeiro, ela é *a priori* (por oposição a "empírica"). Kant classifica-a formalmente fora das provas *a posteriori*, baseadas na apreensão de uma existência;[106] segundo,ela não é puramente *analítica*; e nisso ela se opõe ao antigo argumento ontológico, ou, ao menos, ao argumento ontológico tal como Kant e muitos outros filósofos ocompreendem.[107]

Como, em tais condições, a prova pode ser amarrada?

Acreditamos que Kant fornece aqui o primeiro esboço um pouco claro de um modo de raciocínio que será frequentemente empregado na *Crítica* e, em particular, na "Dedução transcendental das categorias"; queremos dizer: o raciocínio apoiado no postulado necessário de toda *Crítica*, o "*pensamento objetivo*" considerado precisivamente em si mesmo, sem levar em consideração o sujeito psicológico nem o objeto em si.

Retomemos, portanto, e completemos o argumento dos "possíveis", segundo a interpretação que, a nosso ver, deve ser feita do texto de Kant:

Negar o Ser necessário é destruir o fundamento de toda possibilidade. É, portanto, suprimir todo "possível".

No entanto, suprimir todo "possível" ("alles Mögliche") é negar o próprio pensamento objetivo, suprimindo todo conteúdo possível do pensamento ("alles Denkliche").

Ora, negar o próprio pensamento objetivo é uma impossibilidade *a priori*— visto que o pensamento objetivo, negado num juízo, aí se afirma implicitamente por sua própria negação.

Por conseguinte, suprimir toda realidade dos possíveis é uma impossibilidade *a priori*, bem como suprimir toda existência ou suprimir a existência do Ser necessário.

Sejam quais forem a característica lógica e o valor real desse raciocínio, mostremos primeiro que ele de fato corresponde ao pensamento de Kant. Segundo ele, de fato, a possibilidade "formal" nada mais é do que a regra absoluta da não contradição; aplicada a um "conteúdo", essa condição formal constitui, com ele, um "possível", isto é, antes de tudo um "objeto pensável ou inteligível" (*ein Denkliches*).[108]

Para Wolff, um "possível" era não apenas um "inteligível" no pensamento, mas, por isso mesmo, e correlativamente, uma "realidade possível". Kant, no momento em que estamos, já abandonou a tese ontologista da equação perfeita entre coerência lógica e possibilidade real: o "possível", portanto, é considerado por ele simplesmente como um conteúdo de pensamento conforme à regra lógica do pensamento: é um puro "Denkliche".[109] A palavra e a ideia do "Denkliche" desempenham, na prova kantiana, um papel que talvez não tenha sido suficientemente enfatizado. Não apenas o "Denkliche" com frequência substitui o "Mögliche", como parece que, na ordem da demonstração, o "Denkliche" constitui o último elo, o fecho necessário de toda a cadeia. Consideremos alguns textos.

> Se quero ponderar, mesmo por um instante, a razão pela qual o que se contradiz a si mesmo é o absoluto nada e o impossível, observo isto: que, ao destruir o princípio de contradição, o último fundamento *lógico* de todo o *pensável* (de todo *pensamento objetivo*), faz-se desvanecer toda possibilidade e já não resta coisa alguma em que pensar. Daí concluo diretamente que se nego toda existência em geral, e se, assim, desaparece o último fundamento *real* detodo o *pensável* (de todo *pensamento objetivo*), por isso mesmo toda possibilidade se desvanece e já não resta nada a ser pensado. Por isso, algo pode ser absolutamente necessário (sob dois aspectos): seja porque sua negação suprime o elemento formal comum a todo *pensável* (a todo objeto de pensamento como tal), seja porque sua negação suprime o elemento material necessário a todo *pensável* e retira todo dado do pensamento.[110]

Reformulemos isso em duas palavras: é absurda toda proposição que nega seja a*forma* lógica, seja o *conteúdo* necessário do pensamento objetivo. A partir daí, a significação da "prova dos possíveis" se especifica e se esclarece.

O argumento de Kant — diríamos, para resumir — repousa incontestavelmente na verdade desta proposição: "Há possível". Leibniz se detinha aí, decerto por considerar essa proposição evidente por si

mesma. Kant aproxima-a com insistência de outra proposição: "Há pensamento". E com razão se estimaria que, em seu espírito, a segunda proposição serve de apoio à primeira: "A possibilidade interna ou as essências das coisas" — escreve ele ao formular a conclusão de seu *Tratado* — "são justamente aquilo cuja supressão apagaria todo o 'pensável'": "Die innere Möglichkeit, die Wesen der Dingen, sind nun dasjenige, dessen Aufhebung alles Denkliche vertilgt."[111] *Das Denkliche*: é a *ultima ratio*.

Não é visível o alcance dessa introdução do *Denckliche* — "pensamento objetivo", "objeto pensável", "objeto como tal", "possibilidade do conceito objetivo"— na perspectiva do argumento dos "possíveis"? A necessidade própria do *Denkliche* determina o gênero de necessidade de toda prova. Ora, o *Denkliche* representa a um só tempo o *fato* e o *direito*: escapa à contingênciado fato empírico e participa, portanto, da necessidade *a priori*; não alcança, porém, a necessidade puramente analítica. A *ausência* de todo pensamento não é uma contradição lógica; no entanto, a *negação* de todo pensamento, ou, mais exatamente, a negação de toda atitude objetiva do pensamento é impossível. Por quê? Porque a própria negação é, como a afirmação ou como a dúvida, uma atitude objetiva do pensamento: negar, duvidar, afirmar, consiste, em todos os casos, em "julgar"; que a relação entre o predicado e o sujeito, no juízo, seja de concordância ou de discordância, isso não importa aqui: positiva ou negativa, ela é igualmente "postulada absolutamente", referida a uma norma objetiva, segundo uma relação transcendental (relação de "verdade lógica", diziam os escolásticos), em que o próprio pensamento se estabelece implicitamente ("exercita-se") opondo-se o objeto. Na negação de todo pensamento objetivo, haveria, portanto, a um só tempo "posição" implícita e "subtração" explícita desse mesmo pensamento: contradição entre o "vivido" e o "expresso", não contradição puramente lógica (*contradictio in terminis*); contradição esta, aliás, que pode ser reduzida à forma de uma contradição lógica por um ato de reflexão, explicitando o "vivido" e expondo, desta vez no mesmo plano, o conflito entre a afirmação e a negação.

O raciocínio que acabamos de fazer, segundo Kant, não é nem uma indução, nem uma dedução analítica: pertence ao tipo — intermediário — do raciocínio "transcendental", que, sem ter sido totalmente ausente da epistemologia dos antigos,[112] assumiráum grande desenvolvimento na filosofia crítica; ele é aqui apenas esboçado; estudá-lo-emos mais de perto na sequência.

Gostaríamos também de mostrar, todavia muito brevemente — embora seja isso uma antecipação do Livro IV deste *Caderno* —, em que sentido o argumento dos "possíveis", tal como o expusemos, representa uma *etapa normal na evolução do pensamento kantiano*.

O "pensamento objetivo" ("in actu primo", isto é, a possibilidade próxima de um objeto no pensamento) é necessário. Ora, ele seria radicalmente impossível não apenas se não houvesse norma lógica do pensamento, mas igualmente se não houvesse "conteúdo" ("Reale", diz Kant) para o pensamento. Para que um pensamento objetivo seja possível, requer-se, portanto, *alguma coisa* que se oponha, como *real*, ao puro *lógico*. Quanto a essa exigência fundamental, Kant nunca variou, pelo que sabemos.

Qual é o *real* assim exigido? Neste segundo ponto, a doutrina de Kant evoluiu. Na época do *Beweisgrund*, e até as imediações do período crítico definitivo, Kant ainda admite que o conteúdo objetivo do pensamento, embora originário da experiência, seja constituído não apenas por fenômenos, mas por elementos que possuem, em si mesmos, valor de inteligíveis: por exemplo, os conceitos genéricos de uma metafísica da natureza. Supondo que o *Reale* tenha um valor inteligível positivo, este é fundamentado por ele, racionalmente, num Ser supremo, similarmente dotado de atributos positivos. Somente depois ele acreditará descobrir a relatividade fundamental de *todo* o conteúdo material de nosso conhecimento. O *Reale* postulado pelo pensamento objetivo já não poderá então ser mais que um conjunto de determinações fenomênicas: e a prova de um Ser necessário, positivamente inteligível, perderá seu fundamento primordial. Restará, no entanto, isto — que já não é uma "demonstração de Deus": como o

"Real fenomênico", essencialmente relativo, só é pensável pelo complemento lógico de um Absoluto, de uma *realidade* em si, postular o fenômeno equivale a postular, pela mesma razão, a "Coisa em si". Veremos mais adiante que, segundo a *Crítica*, a *coisa* em si não é determinável por nós segundo sua realidade própria: para nosso entendimento não intuitivo, ela sóé acessível como fundamento racional dos fenômenos. Ela assume, na *Crítica*, uma das funções atribuídas pelo *Beweisgrund* ao Ser necessário, definido como fundamento de todo o "conteúdo" dos "possíveis"; ela não é, contudo, o equivalente desse Ser.

Deveremos voltar posteriormente à noção kantiana de "coisa em si". Se nossa interpretação for exata, o Kant da *Crítica* não abandona de forma alguma o âmbito racional erigido pelo Kant do *Beweisgrund*; mas chega a conceber num sentido mais estritamente fenomênico a natureza do "Reale der Möglichkeit" ou dos "Data des Denklichen": ele próprio abala, assim, o valor de seu argumento dos "possíveis", como prova da existência de um "Ser perfeito e soberanamente real". A apresentação dessa prova, portanto, já não convinha. Dela persistem, no máximo, alguns fragmentos, nas passagens da *Crítica da razão pura* relativas ao "ideal transcendental".

Em suma, a segunda etapa da filosofia pré-crítica de Kant, embora se separe cada vez mais do wolffianismo integral, deixa incompletamente resolvidos dois problemas fundamentais: primeiro, a relação exata entre o *fenômeno* e o *inteligível* no conhecimento objetivo. Segundo, as condições de possibilidade do *objeto* no pensamento.

Somente a solução completa desses dois problemas poderia tornar definitiva uma resposta à questão central que domina as preocupações de Kant: *o valor da metafísica*.

CAPÍTULO V: Terceira etapa: descoberta da idealidade do espaço e do tempo (1768–1770)

Essa fase da evolução filosófica de Kant diz respeito principalmente ao problema das relações entre o *sensível* e o *inteligível*, ao passo que a quarta e última fase desenvolverá mais diretamente o problema do objeto como tal.

Pressente-se que os conceitos de espaço e de tempo — fronteira comum, até aqui razoavelmente incerta, das duas grandes áreas do conhecimento — deverão ser elucidados, para permitir, entre elas, uma demarcação clara.

§ 1 — Sobre a "identidade dos indiscerníveis"

Desde 1755 Kant havia abandonado a teoria leibniziana do espaço inteligível e aliara-se à concepção metafísica newtoniana do espaço absoluto.[113] Contra os ontologistas, Kant estabelece que duas formas inteiramente semelhantes ("indiscerníveis") não são necessariamente idênticas: podem permanecer "distintas" pela simples diferença de lugar.[114] Ora, um princípio de distinção entre substâncias, totalmente estrangeiro às definições respectivas destas últimas, escapa à ordem de nossos conceitos racionais, não é um "inteligível". Desde 1755, já não resta verdadeiramente a Kant senão tirar *explicitamente essa conclusão*.

§ 2 — A aprioridade do espaço

O opúsculo de 1768, sobre "O fundamento primordial da distinção das posições (dos corpos) no espaço",[115] por mais importante que seja como indício do trabalho em curso no espírito de Kant, manifesta não tanto um enriquecimento doutrinário, mas principalmente a consciência mais vívida da necessidade já vislumbrada de abandonar*radicalmente* a ideia leibniziana de espaço; trai ao mesmo tempo o pressentimento das dificuldades teóricas que esse abandono suscitará.

Os metafísicos (da escola newtoniana) se esforçaram muito, escreve Kant, para demonstrar *a priori* a existência de um espaço absoluto, condição prévia das relações locais dos corpos. Será que não se poderia fazer a mesma demonstração *a posteriori*? Euler, em suas "Reflexões sobre o tempo e o espaço" (1748), havia abordado esse assunto; no entanto, limitara-se a assinalar a dificuldade que se teria para interpretar as leis do movimento, em mecânica, segundo a teoria leibniziana do espaço. Kant, por sua vez, quer mostrar além disso que essa teoria é absolutamente inaceitável, mesmo para o puro "geômetra".[116]

Sua demonstração repousa numa série de constatações de experiência, das quais a mais marcante é a das figuras simétricas "não congruentes" de três dimensões. Essas figuras, diz ele, "podem ser inteiramente iguais e semelhantes e, no entanto, diferirentre si de modo tal que os contornos de uma não possam superpor-se aos contornos da outra".[117] No corpo humano, os pares de membros fornecem um bom exemplo disso. Entre a mão esquerda e a mão direita, cujas dimensões, podemos supor, são rigorosamente iguais, não há diferença definível para quem considera cada uma isoladamente, em si mesma e, por assim dizer, do interior: dos dois lados, a proporção e a situação relativa das partes são idênticas. A não congruência só aparecerá se relacionarmos as duas mãos ao espaço que as envolve; mais exatamente, à superfície exterior que as modela. Essas duas superfícies, ou essas duas formas de localização espacial, não podem ser levadas a coincidir.[118] Se supusermos que o primeiro objeto criado foi uma mãohumana, ela teria de ser, necessariamente, desde o primeiro

instante, ou mão direita, oumão esquerda; no entanto, a definição puramente inteligível das duas mãos (segundo a formulação leibniziana, que subordina a extensão à ordem ontológica das partes) é a mesma.[119]

Kant conclui daí — e é o que nos importa, mais que sua argumentação em si — que

> as determinações do espaço não derivam da situação relativa das partes da matéria, mas, inversamente, que tais situações relativas dependem das determinações do espaço; e que, assim, na constituição dos corpos, encontram-se diferenças— diferenças reais, entendamos — que só podem estar relacionadas a um *espaço absoluto e original*.[120]

Como compreender isso? O espaço absoluto dos matemáticos é uma condição *a priori*, necessária, de nossa representação dos corpos: ele não é, portanto, simplesmente empírico e contingente. E não se pode dizer, tampouco, com Leibniz, que ele seja um puro conceito abstrato, dependente da definição prévia das coisas. Mas será que haveria a possibilidade de expressar "inteligentemente", por "ideias da razão", a realidade de um conceito que, longe de ser abstrato, como os outros conceitos, é concreto e está presente, de modo intuitivo, em nosso sentido interno?[121]

Kant ainda não sabe muito bem como conciliar, no conceito de espaço, o caráter*a priori* (aparentemente relacionado ao entendimento puro) com o caráter manifestamente *intuitivo e singular* (que antes o associa às faculdades sensíveis).

§ 3 — A "grande luz" de 1769

O ano de 1769 trouxe a Kant, segundo sua própria declaração, uma "grande luz".[122] Encontraremos seu reflexo imediato na *Dissertação* latina de 1770, em que a separação é, por fim, nitidamente demarcada entre o elemento sensível e o elemento inteligível de nossos conhecimentos, graças a uma definição da natureza de nossas representações de espaço e tempo.

Antes, porém, gostaríamos de saber qual foi o processo de pensamento que conduziu Kant das posições adotadas no opúsculo de 1768 às consagradas pela *Dissertação* de 1770.

Se os testemunhos diretos faltam aqui, os indícios gerais, em contrapartida, e a lógica interna dos problemas em causa convergem para a hipótese outrora defendida (1885) por B. Erdmann e, desde então, em geral admitida: a saber, que o espírito deKant, desde sua primeira emancipação do dogmatismo wolffiano, foi constantemente estimulado pelo escândalo das *antinomias metafísicas*.[123] Sem gosto pessoal algum pelo ceticismo, ele se empenhou em demonstrar para si mesmo, alternadamente, os prós e os contras, na esperança de detectar assim as ilusões em que nossa razão é pega.[124]

Ora, a antinomia entre o espaço absoluto dos matemáticos e o espaço abstrato dos metafísicos atraía sua atenção de longa data. Como resolver essa antinomia — indagava ele na "Introdução" de *Monadologia physica* (1756) —

> visto que deve parecer mais fácil atrelar cães perdigueiros e cavalos do que conciliar filosofia transcendental e geometria? De fato, a metafísica nega absolutamente a divisibilidade indefinida do espaço; a geometria afirma essa divisibilidade com a mesma certeza com que afirma suas outras proposições [...] etc.[125]

Se acrescentarmos que a correspondência entre Leibniz e Clarke, em que as duas concepções do espaço se confrontam, era conhecida de Kant (a edição de Dutens data de 1768), e que a preocupação com essa antinomia desponta em todo o opúsculo de 1768,[126] sobretudo, talvez, na parte final, em que, depois de haver afastado o espaço leibniziano, Kant sente a antinomia renascer no próprio interior do conceito metafísico do espaço absoluto; se ajuntarmos todos esses indícios e os aproximarmos da solução finalmente fornecida, em 1770, para as contradições que resultam do "contagiuum sensitivae cognitionis cum intellectuali",[127] concluiremos de bom grado que foi antes de tudo a percepção cada vez mais precisa da *antinomia do espaço* que fez jorrar a "grande luz" de 1769. Esta outra coisa não é senão a descoberta da

"idealidade do espaço e do tempo", com seu corolário: a distinção nítida traçada entre sensibilidade e entendimento.

Coisa curiosa, o próprio princípio que abrirá diretamente o caminho para uma crítica agnóstica veio à maturação, no espírito de Kant, sob a influência dos *Novos ensaios* de Leibniz (publicados por Raspe em 1765). A *Dissertação* de 1770, de que falaremos, parece à primeira vista um retorno ao racionalismo ontologista; emite, em quase toda parte, um som leibniziano: no fundo, porém, assinala um progresso na própria linha do desenvolvimento regular de Kant para o ponto de vista rigorosamente crítico.

§ 4 — A Dissertação de 1770

"Aquilo que repugna às leis da inteligência e da razão", observa Kant desde o início da *Dissertação*, "é decerto absolutamente impossível; esse já não é o caso daquilo que repugna apenas às condições do conhecimento intuitivo" (isto é, no homem, do conhecimento sensível).[128] Esta última repugnância, de fato, é meramente "subjetiva"; pode, todavia, "simular uma repugnância objetiva" e induzir em erro os imprudentes que medem o domínio das essências, ou da realidade em si, pelos limites mais estreitos de nosso entendimento imperfeito.[129]

Essa distinção — entre o *representável* (na sensibilidade) e o *inteligível* — acarreta consequências, das quais uma parece confirmar o ontologismo leibniziano, mas outra parece miná-lo em sua base. Se o *inteligível* não está encerrado nos limites do representável (sensível), uma metafísica *transcendente* é possível. Em contrapartida, se o *não representável* (na sensibilidade) não é necessariamente o *ininteligível*, há em nosso espírito fontes de impossibilidade, isto é, *impossibilidades a priori*, devidas à condição subjetiva de nossa sensibilidade, não à condição objetiva de nossa razão. Ora, a "impossibilidade *a priori*" é tão somente a expressão inversa de uma "necessidade *a priori*". Concluamos: se o *representável* e o *inteligível* não são noções conversíveis, é preciso admitir uma "necessidade *a priori*" da

sensibilidade e, por conseguinte, uma "ciência do sensível": "Sensualium itaque datur scientia".[130] Para a escola cartesiana,ao contrário, e para Leibniz, em particular, não havia ciência senão do inteligível; no entanto, o sensível se relacionava ao inteligível como o "confuso" ao "distinto".

Ora, a possibilidade de uma "ciência do sensível" resolve, em princípio, a antinomia do *espaço*, que deve ser ao mesmo tempo *a priori* e concreto, intuitivo e necessário; dir-se-á que o espaço reúne todas as características de um "*a priori* da sensibilidade" ou de um "intuitus originarius".[131] E o mesmo vale para o*tempo*.

Kant expõe com certo detalhamento a função *a priori* do "conceito de espaço" no conhecimento sensível.

"Sensibilidade" implica "receptividade" de um sujeito cognoscente diante de um objeto presente que o afeta.[132] E não estágio confuso de um conhecimento intelectual, como Wolff o quer.[133] A representação sensível dependente da qualidade do sujeito receptivo, fornece-nos os objetos, portanto, "não como eles são em si", mas "como aparecem" (*uti apparent*).[134]

Na representação sensível, a pura *sensação*, passiva, desempenha o papel de uma "matéria", e aparece sempre coordenada com outras sensações simples, sob formas gerais — espaço e tempo — que expressam as próprias leis de nossa subjetividade receptiva.[135]

Dissemos bem: *as próprias leis* do sujeito receptivo — em outros termos, determinações formais *a priori* da representação sensível. Com efeito, as proposições seguintes, relativas ao tempo e ao espaço, demonstram-se rigorosamente, segundo Kant:

1. O conceito de espaço não é abstraído das percepções externas, mas *pressuposto* na condição de possibilidade delas.[136]

2. O conceito de espaço é uma representação *singular*, que abrange *em si* os objetos sensíveis, e não uma noção geral que desce, por

identidade, a inferiores.[137]

3. O conceito de espaço é, portanto, uma *intuição pura*: *intuição*, pois não se trata de um conceito discursivo, abstrato; intuição *pura*, pois não é composto de sensações, mas constitui a forma prévia necessária (*a priori*) das sensações externas. É a intuição pura do espaço que fornece o objeto da geometria.[138]

4. O espaço não é algo de *objetivo* e *real* (substância, acidente ou relação), mas algo de *subjetivo* e *ideal*, isto é, uma espécie de esquemacoordenador de nossas sensações externas, derivado, segundo uma lei estável, da própria natureza de nosso espírito.[139]

5. Embora o conceito de espaço, relacionado à "realidade em si", deva ser designado como puramente imaginário, quando relacionado aos "fenômenos" sensíveis ele é não apenas inteiramente verdadeiro (*verissimus*), como o fundamento da verdade dos sentidos externos. De fato, traduz a própria lei da *aparência*; ou, em outros termos, a geometria expressa verdadeiramente a lei natural das coisas *na medida em que estas afetam nossos sentidos*. O espaço é, portanto, o "princípio formal do mundo sensível" na qualidade de sensível.[140]

As mesmas conclusões se aplicam ao tempo, exceto pelo fato de que este último "conceito" comanda as próprias determinações espaciais e todo o objeto do sentido interno. Ademais, por uma antecipação ainda bastante vaga de sua futura teoria do "esquematismo", Kant assinala a proximidade entre a forma do tempo e o entendimento, e o papel privilegiado que ela assume na intelecção.[141]

O "princípio da idealidade do espaço e do tempo" passa então a fazer parte da filosofia crítica: significa que o espaço e o tempo, longe de expressarem uma condição ontológica dos objetos, nada mais são, em nosso conhecimento, do que condições gerais e necessárias da sensibilidade, leis *a priori* do *fenômeno*. Escapam, portanto, a todas as dificuldades que, no terreno da "realidade em si", algumas de suas

propriedades — tais como a divisibilidade e a extensão indefinidas — suscitariam.[142]

O autor da *Dissertação* de 1770, no próprio momento em que amplia, a ponto de torná-lo intransponível, o abismo que separava sua filosofia da metafísica leibniziana, parece por outro lado trabalhar para preenchê-lo, ao reconhecer, acima da zona ampliada dos fenômenos, a zona depurada — e mais luminosa que nunca— dos verdadeiros "inteligíveis", dos *númenos*. Retorno ofensivo da "ilusão metafísica"? Não; diríamos antes: sobressalto de um pensamento que permaneceu fundamentalmente ontológico, e agora de súbito liberado dos entraves espaciais ou temporais que o impediam de erguer-se e reconhecer-se. Que os *Novos ensaios* tenham algum papel nessa reação, que quase não durará, nós o admitimos; ela teria podido, por outro lado, ocorrer sem eles. Vejamos em que consiste a brusca escapada do pensamento kantiano para uma metafísica transcendente.

O tempo e o espaço, segundo Kant, pertencem à ordem "fenomênica", em sua qualidade de formas coordenadoras, necessárias e universais, das *sensações*. No entanto, assim estruturada, a *aparência* múltipla ainda não é, propriamente falando, a *experiência*. Essa última pressupõe, ademais, um "uso lógico" ou analítico do entendimento, que aplica à *aparência* o princípio normativo da contradição.[143] A aplicação "reflexiva" do entendimento analítico à *aparência* fornece os conceitos gerais, denominados "conceitos empíricos", e as "leis fenomênicas".[144] Os conceitos gerais *empíricos*, por mais longe que queiramos estender sua universalidade, jamais se tornam verdadeiros conceitos *intelectuais* quanto ao *conteúdo* (= ao "real", em contraposição à sua forma lógica, analítica, de elaboração): "Conceptus itaque empirici per reductionem ad majorem universalitem nonfiunt intellectuales in *sensu reali*, et non excedunt speciem cognitionis sensitivae, sed, quousque abstrahendo adscendant, sensitivi manent in indefinitum".[145]

Aos olhos de Kant, um "objeto fenomênico" ainda requer, portanto, para ser devidamente constituído, apenas uma matéria sensível,

ordenada no tempo e no espaço, e submetida à regra analítica do entendimento.

Porém, que condições a constituição de um objeto "inteligível" exigirá?

Primeiramente, é claro, a mesma regra analítica (lógica) do entendimento. O uso lógico de nossa inteligência "se estende a toda ciência sem exceção", tanto à ciência do inteligível como às ciências do sensível.[146] A segunda condição é que nossa inteligência, além de seu "uso lógico", possua, na qualidade de inteligência, um "uso real", isto é, que possua um conteúdo propriamente intelectual.[147] Seria esse o caso?

Sim, Kant acredita poder afirmar. Nós o constatamos nos conceitos fundamentais da "filosofia primordial" ou metafísica, e nos conceitos morais.[148] De fato, noções como as de possibilidade, existência, necessidade, substância, causa etc., que não contêm em si mesmas nenhum elemento sensível e tampouco fazem parte de nenhuma representação sensível, não podem ser extraídas de nossos conceitos de experiência: oferecem, portanto, um conteúdo puramente intelectual.[149]

Tais conceitos fundamentais da metafísica são com frequência classificados entre os "conceitos abstratos". Kant reprova essa terminologia. Isso porque, a bem dizer, o puro "conceito intelectual", embora *desconsidere* o sensível (isto é, embora se separe dele totalmente), não *foi abstraído* do sensível (isto é, não foi emprestado do sensível); é antes um conceito abstraente ou abstrativo (*abstrahens*), mais que um conceito abstrato (*abstractus*). Kant prefere denominar assim os conceitos estritamente intelectuais: *ideias puras*.[150]

Não sendo abstraídas da experiência sensível, seriam então as *ideias puras* "inatas" (*conceptus connati*)?[151] Não; o ineísmo é uma "filosofia preguiçosa".[152] Elas são "adquiridas", no sentido de que expressam leis gerais de uma atividade que nosso entendimento só exerce por ocasião da experiência.[153] Sendo assim, que valor lógico possuem essas "ideias puras"? Elas representam o ponto de vista *absoluto* da inteligência

sobre os próprios objetos que os sentidos percebem *relativamente*: representam, portanto, determinações *ontológicas* conferidas aos objetos fenomênicos.[154] E, nessa qualidade, elas têm um duplo uso: um uso *negativo* e crítico, na medida em que, sem estender a ciência para além dos objetos de experiência, preservam-nos dos erros que nascem dessa confusão; e um uso *dogmático*, pelo fato de que as "ideias puras", objeto da ontologia e da psicologia racional, ordenam-se necessariamente sob o tipo soberano de uma "perfeição numênica", de um "maximum perfectionis" — que, para a razão "teórica" será Deus e, para a razão "prática", será o bem moral.[155] Na ordem especulativa, a única de que Kant se ocupa aqui, dir-se-á, portanto, que Deus, por ser, como *ideal*, o princípio inteligível (*principium cognoscendi*) de toda perfeição, é dela também, como *existência*, o princípio eficiente (*principium fiendi*).[156]

Manifestamente, Deus sempre permanece, aos olhos de Kant, "o arquétipo" e o "princípio" de todos os "possíveis",[157] embora a *Dissertação* mais pressuponha do que demonstre formalmente a existência de Deus.

Poder-se-ia, contudo, depreender uma espécie de prova da existência divina da própria trama das elaborações que preenchem a *Sectio* IV: "De principio formae mundi intelligibilis". O raciocínio equivaleria essencialmente a isto:

A forma do mundo sensível, isto é, a coordenação espacial e temporal, sendo de ordem fenomênica, não se concebe senão como "aparência" de uma unidade mundial real, inteligível, que liga entre si as "substâncias" que reconhecemos sob os fenômenos.[158] Ora, essa unidade inteligível do mundo não pode resultar da mera coexistência das substâncias; o comércio das substâncias deve fundar-se num elo de dependência ou de causalidade recíproca.[159] No entanto, toda dependência causal seria impossível entre substâncias igualmente "necessárias"; as substâncias do mundo são, portanto, forçosamente "contingentes", isto é, são "entia ab alio";[160] caso contrário, não poderiam formar entre si uma totalidade *real*. Consideremos agora o

princípio de que dependem as substâncias contingentes: esse princípio é necessariamente um Ser não contingente, e extramundial.[161] E só pode ser único: não apenas "arquiteto" do universo, mas "criador". De fato, a unidade de coordenação das substâncias no mundo não poderia ter outro fundamento último senão a dependência *essencial* delas em relação a esse Ser necessário.[162] E se este não fosse único, a unidade do mundo seria rompida: haveria, não um mundo, mas tantos mundos quantos seres necessários e criadores houvesse.[163]

A unidade inteligível do mundo exige, portanto, para ser possível, a própria unidade de uma primeira causa extramundial.

Vê-se sem dificuldade qual é o ponto de partida ou o pressuposto "numênico" de todo o raciocínio: a saber, que a unidade fenomênica do mundo expressa de fato aunidade inteligível de uma pluralidade de substâncias. A *Crítica* demolirá todo esse arcabouço laborioso.

Resumamos em algumas proposições os pontos de relevo da "propedêutica" filosófica, que Kant pretenderá esboçar na *Dissertação* de 1770:

1. Os objetos são representados, em nosso conhecimento, de duas maneiras: a) *fenomenicamente*, conforme nos "aparecem"; b) *inteligivelmente*, conforme "são em si mesmos".

2. Os *objetos fenomênicos* nos são dados nos "conceitos empíricos". Estes, na qualidade de representações objetivas, resultam da aplicação da norma lógica de identidade às associações espaciais e temporais de sensações.

3. Os *objetos inteligíveis* nos são dados nos "conceitos puros". Estes expressam, sob a norma lógica de identidade, um conteúdo próprio do entendimento. Não são, todavia, "intuições intelectuais", mas apenas determinações inteligíveis gerais, que só relacionamos aos indivíduos através dos conceitos empíricos destes últimos.

4. A confusão entre *objeto fenomênico* e *objeto inteligível* gera antinomias. E essa confusão deriva sempre de um erro quanto à natureza do espaço e dotempo — intuições puras da sensibilidade cuja aprioridade e necessidade lhes confere uma aparência ilusória de *inteligíveis puros* ou *númenos*.

Assim, portanto, se não estivermos enganados, em 1770 Kant faz a possibilidade de um objeto, em nosso conhecimento, depender destas duas condições necessárias e suficientes: a) a existência em nós de um *conteúdo* de representação; b) a*norma* lógica de identidade. O objeto será fenomênico ou numênico segundo a natureza do conteúdo da representação: fenomênico, se o conteúdo for passivamente recebido pela faculdade cognoscente receptiva (sensibilidade); numênico, se esseconteúdo for ativamente produzido pela faculdade cognoscente, não receptiva (entendimento).

Nesse momento, Kant ainda não se aprofunda no problema da constituição do objeto *como objeto*. Admitindo, com quase todos os filósofos que o precederam, que a representação se torna "objeto consciente" no interior do juízo, e concebendo ainda o juízo apenas de tipo analítico, reconhece em nós tantas classes de *objetos* conhecidos quantos gêneros de *representações* dependentes da norma de identidade. Essas representações são, indiferentemente, a seus olhos, seja agrupamentos espaciais e temporais do dado sensível, seja unidades metassensíveis expressas pelos conceitos gerais da metafísica e da moral. Como Hume e Wolff, ele tampouco se pergunta se os agrupamentos espaciais e temporais são, por si sós, suficientemente unificados, ou, por outro lado, se as unidades gerais do entendimento são em si mesmas determinadas o suficiente e por completo para servir isoladamente de *objetos* sob a norma de identidade. Essa questão, aliás, logo nascerá em seu espírito, e a resposta será o próprio fundo da *Crítica da razão pura*.

A oposição do objeto sensível e do objeto inteligível, tal como Kant a concebe em 1770, mostra da parte dele a adesão profunda a um princípio de epistemologia que jamais encontraremos contradito

depois disso. Queremos dizer: o princípio do *realismo intrínseco da inteligência*.

Segundo Kant, a inteligência, ou o entendimento, é, por sua natureza, a faculdade do "real ontológico", do "real em si".[164] Tudo o que a inteligência abrange como "matéria" de sua operação, ela o relaciona, tal e qual, à "realidade em si". Se a inteligência possui, por si, um conteúdo puramente inteligível, em nada relativo, esse conteúdo tem, por isso mesmo, um valor objetivo absoluto de "coisa em si". Perguntar se há uma metafísica "válida como ciência" é perguntar, em outros termos, se há em nosso pensamento determinações objetivas metassensíveis. Ora, em 1770, Kant admite ainda que determinações próprias de nosso entendimento aí representam, por si mesmas, um conteúdo objetivo, uma espécie de "dado *a priori*". Nesse caso, "o uso real" da inteligência se reveste, em sua ordem, de *pleno* valor ontológico — seja qual for, aliás, a dependência extrínseca em que a faculdade intelectual possa se encontrar em relação a uma sensibilidade paralela. Ainda que supuséssemos que o entendimento fosse destituído de conteúdo objetivo *próprio*, essa faculdade não deixaria de ser, aos olhos de Kant, "faculdade do objeto ontológico". No entanto, novos problemas seriam suscitados, que encontraremos posteriormente.[165]

O próprio Kant só viu, de início, em sua *Dissertação* de 1770, uma "grande luz", uma luz nova projetada na epistemologia; deslumbrado e momentaneamente satisfeito, negligenciou um resto de sombra, que se associava à distinção entre o sensível e o inteligível e exigia uma crítica ainda mais penetrante. Acreditava haver captado e estabelecido, a partir daí, os princípios fundamentais daquele "método da metafísica" a que se dirigiam, havia vários anos, suas preocupações habituais. "Há aproximadamente um ano", ele escreve a Lambert, em setembro de 1770,

> alcancei — e disso me orgulho — uma concepção que não prevejo ter que modificar algum dia, mas apenas desenvolver, e conforme a qual é possível submeter todo tipo de questões metafísicas a critérios seguros e fáceis, e decidir com certeza em que medida elas são ou não passíveis de solução.[166]

Ora, no momento em que Kant acreditava, assim, que sua tarefa epistemológica estivesse virtualmente concluída, já se engajava inconscientemente numa nova e última virada de sua evolução pré-crítica.

CAPÍTULO VI: Quarta etapa: invenção do problema crítico (aproximadamente 1772)

Quanto a essa etapa decisiva, temos a vantagem de estar informados em termos mais claros pela correspondência de Kant. Bastará que enquadremos com algumas observações dois ou três excertos da carta por ele dirigida a Markus Herz, em 21 de fevereiro de 1772.[167]

O autor da *Dissertação* vê agora desenhar-se com muito mais nitidez, diante de seu espírito, o *problema do objeto*, ou, como ele diz, o problema das "relações das representações com o objeto"; a necessidade de resolver esse problema confere de súbito um sentido novo à sua longa pesquisa de uma metafísica crítica.Desde 1770, viera-lhe uma dúvida. Será que as determinações intelectuais, que ele considerava como conteúdo objetivo do pensamento puro, não seriam, *tão somente*, a estrutura funcional de uma inteligência obrigada a exercer-se em dados exógenos? E, se assim fosse, isto é, se os "conceitos puros", em vez de se imporem isoladamente como "dados inteligíveis" — que são constatados, sem serem explicados — procedessem, ao contrário, da inteligência, como funções necessárias da unidade radical do sujeito cognoscente, uma nova tarefa incumbiria à filosofia crítica; de fato, torna-se possível estabelecer a tabela *sistemática* desses conceitos puros — digamosde imediato: fazer *a dedução* das categorias do entendimento puro; em vez de proceder *descritivamente*, como Aristóteles outrora, classificando, por justaposição, os conteúdos gerais do pensamento, torna-se possível proceder *logicamente*, derivando *a priori* os conceitos puros como leis necessárias do pensamento. Queiram tomar por referências, ao ler os excertos seguintes, estes três

pontos de vista solidários: problema do *objeto*; valor *puramente funcional* das categorias; *sistema* das categorias.

Kant informa seu correspondente sobre as meditações que ocuparam seu espírito— e continuam a ocupá-lo — nessa época.

Quanto à distinção entre o sensível e o inteligível em moral, e quanto às proposições fundamentais que daí resultam, meu estudo já estava bem avançadoanteriormente. Quanto aos princípios do sentimento, do gosto e do juízo, com seus respectivos efeitos — o agradável, o belo e o bem —, eu havia traçado um esboço, satisfatório a meu gosto. Desde então, esbocei o plano de uma obra que poderia trazer este título: *As fronteiras da sensibilidade e da razão*. Eu aí concebia duas partes: uma teórica, a outra, prática. A primeira abrangeria as duas subdivisões seguintes:1. A fenomenologia em geral; 2. A metafísica, mas considerada apenas em sua natureza e seu método. A segunda parte subdividir-se-ia, igualmente, em duas seções:1. Princípios gerais do sentimento, do gosto e das tendências sensíveis; 2. Primeiros fundamentos da moralidade. No entanto, ao refletir sobre o conjunto da parte teórica e sobre a relação mútua entre suas partes, notei isto: que até então me faltara um elemento essencial, despercebido por mim ao longo de minhas longas pesquisas metafísicas, assim como escapara aos outros pesquisadores, embora encerrasse a chave do mistério da metafísica — daquela metafísica que ainda não tomara consciência de si mesma.De fato, eu me fazia esta pergunta: *Em que fundamento se apoia a relação entre aquilo que chamamos em nós de representações e o objeto?* Se a representação comporta apenas o próprio modo pelo qual o sujeito é afetado pelo objeto, concebe-se facilmente que ela possa ser conforme ao objeto, como um efeito é conforme a sua causa, e concebe-se que semelhante determinação de nosso espírito possa *representar* outra coisa, isto é, ter um objeto. As representações passivas ou sensíveis têm, portanto, uma relação concebível com os objetos; e os próprios princípios que são extraídos da natureza de nosso espírito têm um valor (objetivo) concebível em relação às coisas, na medida em que estas caem sob nossos sentidos. Similarmente, se aquilo a que chamamos "nossas representações" fosse ativo em relação ao objeto, isto é, se estas contribuíssem para a produção do objeto, no sentido em que tomamos as ideias divinas por protótipos das coisas, então, uma vez mais, compreenderíamos a conformidade de nossas representações com a realidade objetiva. Concebe-se ao menos a possibilidade, por conseguinte, tanto de um *intellectus archetypus*, em cujas intuições as coisas se baseariam, como de um *intellectus ectypus*, que hauririaos dados de suas elaborações lógicas na intuição sensível das coisas. No entanto, nosso entendimento não é, por suas representações, a causa do objeto [...] e o objeto tampouco é a causa das representações propriamente intelectuais (*in sensu reali*). Os conceitos puros do entendimento não devem, portanto, ser abstraídos das impressões dos sentidos, nem tampouco expressar a passividade das representações nos sentidos; devem, ao contrário, ter sua fonte na própria natureza da alma, ao menos na medida em que não são nem produzidos pelo objeto nem causas do objeto. Na *Dissertação*, eu me havia contentado em definir de maneira toda negativa a natureza das representações intelectuais: notava apenas que elas não são modificações produzidas na alma pelo objeto. Quanto a saber como uma representação relacionada a um objeto é possível sem passividade de espécie alguma em relação a esse objeto, eu relegava essa pergunta à sombra. Eu dissera: a representação sensível representa as coisas como elas aparecem: a representação intelectual, como elas são. Mas como então as coisas nos são dadas, senão pela maneira como nos afetam? [Por outro lado] se as representações

> intelectuais, de que falávamos, procedem de nossa atividade interna, de onde vem acorrespondência que elas teriam com objetos que elas não contribuem para produzir?E os *axiomas* da razão pura, relativos a esses objetos, como podem aplicar-se a eles sem que a experiência tenha papel algum nesse ajuste? Tudo isso (= a concordância*a priori* com os objetos) convém à matemática: isso porque os objetos não são grandezas para nós ou não podem ser representados como grandezas senão na medida em que geramos ativamente em nós mesmos a representação, por adição da unidade. Por isso, os conceitos das grandezas são autônomos e seus princípios *a priori* podem ser postos em evidência. Ao contrário, sob a relação quantitativa, [se pergunto] como meu entendimento poderia formar para si mesmo, inteiramente *a priori*, conceitos a que as coisas teriam necessariamente de corresponder; como meu entendimento poderia por si só traçar os princípios reais da possibilidade das coisas, princípios estes a que a experiência teria de ser conforme, embora eles fossem independentes dela [...] — essa pergunta inevitavelmente deixa atrás de si um rastro de obscuridade quanto ao poder do nosso entendimento: de fato, de onde vem, a este último, sua concordância com as coisas?[168]

Depois de haver descartado as soluções de Platão, Malebranche, Crusius e o sistema da harmonia preestabelecida, Kant retoma, nestes termos, o curso de suas confidências:

> Ao pesquisar, dessa maneira, as fontes do conhecimento intelectual, fora dos quais é impossível determinar a natureza e os limites da metafísica, eu dividia essa ciência em partes essencialmente distintas e esforçava-me para reduzir a filosofia transcendental — isto é, o conjunto dos conceitos da razão totalmente pura — a um número fixo de categorias. Todavia, em vez de proceder como Aristóteles, que toma os conceitos tais como os encontra, depois os justapõe por aproximações em seus dezpredicamentos, conformei-me à repartição natural desses conceitos em classes, sob um pequeno número de princípios fundamentais do entendimento. Sem estender-me aqui sobre todas as etapas dessa pesquisa, até seu termo derradeiro, de fato posso dizer que, quanto ao essencial, fui bem-sucedido em meu propósito e desde já estou em condições de apresentar uma *Crítica da razão pura*, expondo a natureza do conhecimento, seja teórico, seja prático, contanto que um e outro sejam puramente intelectuais. Dessa obra, publicarei de início a primeira parte, que trata das fontes, do método e dos limites da metafísica; quanto à primeira parte, a publicação poderá se realizar dentro de três meses, aproximadamente.[169]

O prazo previsto de três meses estendeu-se a quase nove anos. Ainda assim, não deixa de ser verdadeiro que, desde 1772, Kant havia apreendido e formulado o *problema central* da *Crítica da razão pura*: *como "objetos" são possíveis no pensamento?* Ou, se preferirmos, *quais são as condições de possibilidade do pensamento objetivo?*

Ser "objetivo" é ter uma "relação com o objeto" (*eine Beziehung auf den Gegenstand*).[170] Nossos conceitos puros só poderiam travar essa relação de duas maneiras: a) como produtos do objeto recebidos no

sujeito; já não se trataria, então, de "conceitos puros", *a priori*, mas antes das representações particulares, dos "dados" passivos, empíricos, e, por conseguinte, sensíveis: uma representação *passiva,na qualidade de intelectual*, é um absurdo; b) como causas produtoras do *objeto*: mas é demasiado manifesto que nossa inteligência não cria o objeto a que se refere: uma "intuição intelectual" ativa, totalmente produtora de seu objeto, ainda que fosse possível, ultrapassaria o alcance do entendimento humano.[171]

Nossos "conceitos puros" não apresentam, portanto, em si mesmos, nenhuma "relação com o objeto": essa foi a última palavra de Kant sobre o ontologismo racionalista, outrora seu ponto de partida.

Por outro lado, nosso conhecimento objetivo encerra incontestavelmente, além do "dado empírico", algum *a priori*: não apenas *a priori* sensível (espaço e tempo), mas *a priori* inteligível — testemunha disso é a própria existência dos "conceitos puros" ou "categorias". Não se deveria, portanto, em reação contra oontologismo, correr o risco de cair no excesso oposto, o empirismo fenomenista. Hume não viu em que aspecto o *percepto sensível*, mais ou menos complicado por associação, difere do *objeto empírico*.[172] Há em toda experiência objetiva, por mais modesta que seja, *universalidade e necessidade*, isto é, mais do que agrupamentos e consecuções de fenômenos sensíveis.

Considerados isoladamente, nem os conceitos puros, por seu lado, nem, por outro lado, os produtos da sensibilidade satisfazem essas condições exigidas pela constituição de um *objeto* em nosso pensamento. Essa constatação leva Kant de Leibniz*a* Hume: não, porém, *até* Hume. Decerto por não encontrar, no conhecimento humano, objeto puramente racional, Kant terá de aderir ao que ele mesmo chama de "princípio de Hume", declarando ilegítimo "todo uso objetivo da razão para além do campo da experiência possível".[173] No entanto, a insuficiência objetiva afeta igualmente, embora por razões diversas, tanto as representações sensíveis como os conceitos puros: as

insuficiências respectivas desses dois tipos de elementos são *complementares*, como veremos mais adiante.[174]

Permitam-nos, porém, no momento de transpor o limiar da *Crítica*, erguer aqui, à semelhança de um fanal que doravante iluminará nossa estrada, a famosa antítese que Kant inserirá na primeira página de sua "Lógica transcendental": "Os conceitos, sem conteúdo intuitivo, são *vazios*; as intuições, sem conceitos, são *cegas*". Não seria preciso, então, buscar a possibilidade do "pensamento objetivo" numa unidade sintética entre conceitos puros e intuições sensíveis? Kant não acreditou que outra solução fosse possível: por que esta última se impõe, e quais consequências resultam daí, isso é algo que ele somente viria a expor após lentas eminuciosas reflexões, em 1781, na primeira edição da *Crítica da razão pura*.

Propomo-nos estudar agora essa obra capital, seguindo bem de perto os próprios passos — que por vezes desejaríamos mais diretos e mais rápidos — de seu autor.

LIVRO II: OBJETO E MÉTODO DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

CAPÍTULO I: Objeto da crítica

§ 1 — O problema

Por que pretender — Kant se pergunta —, no fim do século XVIII, instituir uma crítica do conhecimento? Todas as filosofias exerceram certocontrole sobre as matérias que incorporavam; mas de que serviria fazer a *Crítica* com um propósito preestabelecido? Não seria suficiente, de modo espontâneo, raciocinar com rigor, assim como se aprendem boas maneiras ao frequentar a boa sociedade?

Kant[175] acreditou que chegara o momento de não se remeter apenas àquele vago instinto de verdade, que pode guiar até certo ponto nossa razão espontânea. Com a experiência dos séculos, essa sabedoria elementar e nativa se mostrara demasiado curta. E poderia até parecer que, em plena "Aufklärung", a situação da filosofia, em todo o mundo, não era tão diferente do que havia sido outrora, nos primeiros dias do ceticismo antigo.[176]

Por um lado, uma leva muito copiosa de sistemas metafísicos que se anatematizavam entre si e que, pressionados de mais perto, revelavam, cada qual, seja a incoerência de seus respectivos conteúdos, seja a arbitrariedade de seus pontos de partida. E se porventura a razão, por benévolo ecletismo, se empenhasse em comparar e harmonizar esses diversos pontos de partida, logo se encontraria, por ocasião dessa mesma tarefa, encurralada em antinomias insolúveis. Por outro lado,

filósofos — como David Hume — haviam-se apresentado, munidos do princípio empirista, por eles cravado como uma cunha nas metafísicas dogmatistas: essas frágeis construções, mal ancoradas, se haviam desconjuntado sob o esforço; e os demolidores, vendo pedaços inteiros de parede a oscilar, apressaram-se em concluir pela instabilidade essencialde toda construção racional. Assim como nos dias da antiga Grécia, a temeridade dos metafísicos havia engendrado o ceticismo.

No entanto, em meio a essa aflição do pensamento filosófico, Kant se espantava com um contraste, cujo espetáculo não poderia ter impressionado a esse ponto os olhos de um antigo ou de um medieval.

Em meio à universal incerteza das metafísicas, a lógica, desde Aristóteles, permanecia firme em sua imobilidade serena; a seu lado, a matemática pura, à medida que estendia suas deduções, aliava a adesão integral de todos os espíritos, sem ter de temer aqueles desmentidos do dia seguinte que atingiam as filosofias mais em voga; graçasa Newton, a física teórica parecia, enfim, ter encontrado seus princípios fundamentais, tendendo para a invejável estabilidade dos conhecimentos incontestes; a mesma tendência ganhava aos poucos, em alguma medida, o conjunto das ciências experimentais. Em suma, a lógica analítica, por um lado, a matemática e as ciências, por outro, dominavam em paz a razão humana, ou antes se desenvolviam com a mais tranquilizadora das regularidades. Por que *somente* a metafísica permanecia entregue ao capricho e à contradição?

Ao que tudo indica, pensou Kant, por subsistir um erro inicial no emprego que os metafísicos fazem da razão, ao passo que matemáticos e físicos, cada qual em seu terreno, se dobram consciente ou inconscientemente ao destino natural de nossas faculdades cognoscentes. Visto que o valor da matemática e das ciências é consagrado pelo sucesso, tentemos penetrar o segredo de seu êxito. Quanto à metafísica, nãodevemos nem condená-la nem absolvê-la de modo preconcebido: seu processo, refeito cem vezes no passado, requer uma nova e radical revisão, uma crítica, não de algumasteses particulares, mas dos fatores primordiais de toda metafísica. A

humanidade não poderia esquivar-se dessa tarefa crítica: isso porque a metafísica, não obstante suas variações caprichosas e a legítima desconfiança que suscita, é imortal como a razão humana: uma tendência invencível leva o espírito do homem incessantemente de volta ao mistério do Absoluto.

Queiramos ou não, eis-nos às voltas, portanto, com um imperioso problema de epistemologia, que voltará a capturar-nos cada vez que tentarmos nos esquivar dele. Melhor encará-lo de frente e esgotá-lo de uma vez por todas. É o que Kant se empenha em fazer na *Crítica da razão pura*.

§ 2 — Delimitação do problema; juízos analíticos e juízos sintéticos a priori

Sigamos o autor da *Crítica* na delimitação mais precisa que ele traça do problema.

A lógica clássica, a matemática, as ciências e a metafísica se apresentam como sistemas encadeados de juízos; seu valor objetivo depende do valor dos juízos que as constituem, visto que, no fim das contas, os atributos de verdade ou falsidade lógicas pertencem propriamente ao juízo.

Ora, entre os juízos, há os puramente analíticos, que não causam dificuldade para ninguém, pois repousam diretamente naquela norma universal do pensamento, constituída pelo princípio de identidade ou de contradição. Eles dissociam, detalham, "explicitam" uma noção dada, eis tudo: seus respectivos predicados já estavam contidos, implicitamente, no conceito de seu sujeito; por isso, por mais indispensáveis que sejam aos procedimentos sucessivos de nossa razão, não enriquecem nosso conhecimento. "Quando digo, por exemplo: todo corpo é extenso, enuncio um juízo analítico",[177] porque a extensão faz parte da própria definição do corpo. Meu juízo é "declarativo", "explicativo", mas não "extensivo".[178]

Outros juízos são tais que o conceito do predicado, "embora ligado ao conceito do sujeito, está inteiramente fora dele".[179] Pode-se dissociar ao infinito a noção de sujeito, aplicar sem descanso o pensamento a tal noção, nunca se encontrará incluído aí, nem explícita nem implicitamente, o predicado. Este é realmente, portanto, acrescido ao sujeito, não apenas descoberto no sujeito; o juízo, desta vez, enriquece o conhecimento, é "extensivo", "sintético".[180]

Nenhum filósofo contesta a existência de certos juízos sintéticos. Quando se afirma que "os corpos têm peso",[181] decerto não se pode considerar que o atributo "peso" seja depreendido do próprio conceito de corpo; talvez, na realidade, não existam corpos destituídos de massa, de peso; no entanto, o fato é que o espírito, da simples noção de um "*continuum* de três dimensões", não poderia depreender nem deduzir de maneira alguma a ideia de peso. Esta teve de "acrescer-se" à ideia de corpo, e o juízo é sintético.

Até aqui, nenhuma dificuldade e nenhuma armadilha de terminologia. No entanto, fiquemos alertas: teremos de embrenhar-nos num matagal em que, desde já, a controvérsia nos espreita.

Embora nos ponhamos facilmente de acordo para reconhecer juízos sintéticos, cessamos de nos entender tão logo se trate de fazer um recenseamento exato e, sobretudo, de determinar o princípio da síntese judicativa.

Nosso primeiro esforço, aqui, deve ser o de apreender exatamente o pensamento e a terminologia de Kant.

Retomemos o juízo: "Todos os corpos têm peso". Se ele expressa apenas o "fato geral" que resume as experiências acumuladas, isto é, se expressa apenas a integração empírica do passado e do presente sob uma formulação coletiva, não há dúvida de que esse juízo é *sintético a posteriori*, em outras palavras, que o elo da síntese é a experiência direta: *a síntese é empiricamente dada*.

Avancemos, porém, mais longe.[182] Suponhamos que esse juízo de indução — *os corpos têm peso* — traduza, a nossos olhos, uma propriedade "universal" e "necessária" dos corpos. É bem esse, aliás, o sentido que os filósofos tradicionais atribuem às proposições indutivas. Será possível dizer que a necessidade e a universalidade da síntese nos sejam diretamente *dadas* na experiência? Que proporção existe entre uma *soma*, mesmo indefinidamente aumentada, de sínteses particulares, que se repetem, e a universalidade absoluta dessas sínteses? Entre um *fato*, multiplicado quantas vezes se quiser, e uma *necessidade* propriamente dita? A pura acumulação da experiência não basta para justificar uma síntese "universal e necessária": o princípio dessa síntese não poderia, portanto, ser totalmente *a posteriori*, isto é, de ordem empírica, mas deve ser de uma ordem diferente, *a priori*.

Eis então uma constatação já feita de uma "síntese *a priori*": se existem juízos indutivos necessários e universais, a necessidade e a universalidade deles dependem de uma "condição" logicamente anterior à experiência concreta e individual, numa palavra: de uma "condição *a priori*".

No entanto, existem "sínteses *a priori*" mais evidentes, se possível, que as anteriores. Kant as distribui em três gêneros.

CAPÍTULO II: A síntese a priori

§ 1 — Nas ciências exatas

Antes de tudo, os primeiros princípios da matemática. Decerto a matemática, como todos os ramos do saber teórico, se desenvolve em grande medida em proposições analíticas. No entanto, se aprofundarmos os fundamentos destas últimas, cedo ou tarde tocaremos uma *síntese a priori*.

Suponhamos a operação fundamental da *adição*; p. ex. 7 + 5 = 12: é oexemplo de Kant.[183]

Para um grande número de filósofos, um juízo de forma: 7 + 5 = 12 realiza o tipo do juízo analítico. Digamos de imediato que eles podem estar certos ou errados segundo os pontos de vista.

É preciso descartar antes de tudo, como fora de questão, um sentido analítico, puramente superficial, desse juízo: (7 + 5) e (12) seriam, respectivamente, apenas símbolos arbitrários, aos quais, por uma convenção anterior, eu teria atribuído um valornumérico igual. Que seja. Mas, então, o juízo sintético é anterior a essa formulação tautológica e dissimula-se no próprio estabelecimento da convenção.

Outro sentido, não muito diferente, seria este: ao estabelecer o sujeito: (7 + 5), já o considero como uma *totalidade homogênea* de 12 unidades: o corte em dois grupos — 7 e 5 — não tem valor *lógico* no juízo: aí representa, todavia, a lembrança de operações anteriores. Que seja, também neste caso. Nesse estágio, o juízo 7+ 5 é, portanto, analítico; é até tautológico, porque só expressa a equivalência de totalidades idênticas: (7 + 5) unidades e 12 unidades. No entanto,

permitimo-nos indagar a legitimidade da operação que criou essas totalidades idênticas: como se passou do agrupamento dualista 7 e 5 ao agrupamento homogeneizado: (7 + 5) ou 12?

Kant considera que o sentido natural e imediato do juízo: 7 + 5 = 12 consiste precisamente em expressar o efeito formal da "operação" de que acabamos de falar. De fato, o que quero dizer, no fundo, ao postular o símbolo aritmético 7 + 5? Entendo por isso: a reunião *a ser efetuada* de um agrupamento homogêneo de 7 unidades com um agrupamento homogêneo de 5 unidades. De onde eu depreenderia que a reunião desses dois agrupamentos me fornece um agrupamento homogêneo único de 12 unidades?Por que é evidente para mim que a individualidade dos grupos adicionados se apaga naunidade nova da soma deles?

Levemos o caso um pouco mais a fundo.

Se 7 + 5 = 12, as proposições seguintes são igualmente evidentes e verdadeiras: 6 + 6 = 12; 4 + 8 = 12; 3 + 9 = 12; 2 + 10 = 12; 1 + 11 = 12.

Ora, para que toda essa série de expressões seja simultaneamente verdadeira, um pressuposto se impõe, uma "condição *a priori*": a *divisibilidade indiferente* do número 12, isto é, sua propriedade de manter o mesmo valorindependentemente do agrupamento aditivo que se faça de suas unidades constitutivas. Esse pressuposto me aparece como a "regra" segundo a qual, em cada uma das unidades supracitadas, eu relaciono o segundo termo ao primeiro. No entanto, uma vez mais, de onde tiro esse pressuposto, essa regra?

Da pura análise dos primeiros termos (7+5; 6+6 etc.)? Não, evidentemente: cada primeiro termo me dá um agrupamento de dois números, mas nada mais.

Da noção, logicamente prévia, de *unidade numérica*? Cá estamos; muitos contraditores do kantismo apresentam a engenhosa demonstração seguinte, que consideram analítica: todas as expressões aditivas de tipo: 7+5=12 podem ser escritas sob a forma: (1+1+1+…) +

(1+1+…) = (1+1+1+… +1+1+…). A diferença entre 7+5, 6+6,3+9 etc. se reduz ao deslocamento de dois parênteses numa série de unidades perfeitamente homogêneas. A diferença respectiva entre 7+5 etc. e 12 se reduz, similarmente, à presença ou à ausência de dois parênteses. No entanto, numa série aditiva de unidades perfeitamente homogêneas entre si, a presença, a ausência ou o deslocamento de parênteses não pode afetar o valor numérico da série. Os juízos em questão, portanto, repousam unicamente na regra de identidade, e são *analíticos*.

Mas, justamente, teria protestado Kant, se houvesse tido conhecimento da objeção: esse raciocínio prova que eles são *sintéticos*. De fato, aí se postula a equivalência perfeita dos agrupamentos diversos que as unidades de uma soma podem sofrer,visto que nos apoiamos na insignificância dos parênteses no interior de uma série aditiva de unidades. Admite-se, portanto, que o valor dos juízos aritméticos depende de uma condição prévia, que é esta: a unidade apresenta a propriedade de *adicionar-se*, isto é, de repetir-se *em inteira homogeneidade consigo mesma*, sem que nenhuma diferença qualitativa distinga entre si suas réplicas sucessivas e, ainda assim, sem que tais réplicas se interpenetrem ou se confundam. Reconhecer-se-á sem dificuldade, nessa condição fundamental, a própria definição de uma *grandeza quantitativa*, de um "quantum". A "quantidade" para Kant, como para todos os filósofos, é a "unidade sintética de uma diversidade de elementos homogêneos".[184]

A pretensa demonstração analítica da adição não fez, portanto, com que déssemos um passo adiante: isso porque tanto a *propriedade aditiva* da unidade como a *divisibilidade indiferente* do número são um único e mesmo pressuposto. Toda a questão consiste precisamente em descobrir sua origem e seus títulos. É empírico ou *a priori*? Contingente ou necessário? Não há meio-termo.

Perguntemo-nos de início se a propriedade aditiva da unidade pode ser-nos "dada" na experiência. Lembremo-nos de que Hume atribuía uma origem empírica à ciência do número. É certo que a experiência se desenrola em conformidade com as leis do número, isto é, que todos os

"objetos" se mostram suscetíveis de ser considerados, por abstração, como unidades numéricas. Se, a dois dedos, eu justapuser quatro, formo uma totalidade visível de seis dedos; e posso repetir indefinidamente essa experiência com objetos quaisquer. Proposições coletivas, que expressam relações numéricas, podem constituir-se, portanto, por uma visão abstrata de certas relações empíricas dos objetos (sejam quais forem, aliás, as condições subjetivas previamente requeridas para essa mesma abstração).

Infelizmente, uma experiência, por mais extensa e mais multiplicada que seja, fornece-nos "o que é" ou "o que foi", "aqui ou ali", mas não o que "deve ser", "em toda parte e sempre": ora, os juízos aritméticos valem para todas as unidades possíveis; são *universais* e *necessários*, sem restrição alguma; são, portanto, "a priori". Rigorosamente falando, uma matemática *indutiva*, que expressa o aspecto numérico constante dos fatos da experiência, já poderia assumir um valor prático considerável; no entanto, a matemática como "ciência do número" não pode estabelecer-se sobre um fundamento empírico: seus axiomas devem ser logicamente[185] anteriores à experiência e depender, portanto, de uma "condição *a priori*".

Uma "condição *a priori*", que comanda a atribuição de um predicado a um sujeito que não o pré-continha: essa é a própria característica dos juízos que Kant denomina "sintéticos *a priori*". Nesse sentido, portanto, os princípios fundamentais do cálculo encerram, indubitavelmente, "uma síntese *a priori*". Será a tarefa da *Crítica* estudar de mais perto essa síntese.

Os primeiros princípios da *geometria* e a maioria de suas demonstrações repousam, similarmente, numa síntese *a priori*. Mas é preciso entender bem sobre qual "geometria" versam os preliminares da *Crítica*.

Kant não considerou aqui — isso não era indispensável, aliás, ao valor de seus raciocínios — a possibilidade de "metageometrias", abstratamente constituídas eanaliticamente desenvolvidas fora dos

postulados euclidianos;[186] tampouco previu que a geometria euclidiana seria tratada por alguns matemáticos como uma construção puramente hipotética, edificada em pontos de partida arbitrários, e que empresta todo o seu valor objetivo da constatação repetida de sua concordância satisfatória com a experiência, nem mais nem menos que uma teoria científica qualquer adquire uma probabilidade crescente pelo sucesso prolongado de suas consequências.

Para Kant, independentemente de qual possa ser a natureza do espaço "em si", a geometria euclidiana, nossa geometria humana, permanece em todos os casos a ciência absoluta — universal e necessária — das condições espaciais que afetam nossas representações sensíveis, nossas "experiências externas"; assim como a matemática do número era a ciência absoluta — universal e necessária — das condições quantitativas que afetam todas as nossas representações em geral. Queiramos ou não, nós "projetamos" e "estendemos" os objetos sensíveis no espaço euclidiano; e, *a priori*, dotamos esse espaço de certo número de propriedades. Não sabemos se outros espaços são possíveis; este, porém, impõe-se à nossa experiência, com exclusão de qualquer outro.

Ora, as proposições euclidianas mais fundamentais não repousam na análise.

Kant fornece dois exemplos disso, em lugares diferentes: "Entre dois pontos, a linha reta é a mais curta",[187] e: "É impossível encerrar uma figura entre duas retas".[188] Essas duas proposições se baseiam mais ou menos diretamente no postulado das paralelas; ora, não passaria pela cabeça de ninguém demonstrar analiticamente esse postulado; portanto, ou o juízo que o expressa é uma convenção arbitrária, de que, no máximo, se pode buscar a origem psicológica, ou é um juízo sintético.

Quer-se considerar mais diretamente um dos teoremas dados como exemplo? Tomemos o segundo: "É impossível encerrar uma figura entre duas linhas retas". "No conceito de uma figura fechada entre duas

linhas retas", Kant assinala, "não há contradição lógica, pois o *conceito* de duas linhas retas, associado ao *conceito* do encontro entre elas, não contém a negação de figura alguma".[189] De onde vem, então, que eu tenha a evidência de uma impossibilidade? Em todo caso, a impossibilidade não decorre de uma simples análise conceitual.

O fato é que, nas proposições da geometria, um intermediário nada conceitual vem fazer a mediação entre o sujeito e o predicado. Esse intermediário é a *intuição espacial*. De fato, se afirmo que duas linhas retas não podem abarcar uma figura, não é porque percebo uma contradição puramente lógica no conceito compósito de "duas linhas retas" e de "figura fechada"; o que constato é que esse conceito não é "representável", ou seja, é-me impossível "construí-lo no espaço"; ele se revela, portanto, em oposição às condições espaciais necessárias de minhas representações.[190]

A união desse conceito compósito com o predicado "impossível" opera-se, assim, sob a influência de uma condição estranha à simples análise conceitual; o juízo é *sintético*.

O recurso direto à intuição espacial intervém na maioria das demonstrações geométricas. Que se tente, por exemplo, demonstrar de outro modo "que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos", que "as áreas de duas figuras perfeitamente simétricas são iguais" e assim por diante. Todas as provas em que se empregam procedimentos de superposição ou de inversão invocam diretamente a intuição espacial.

Nesse caso, então — objetar-se-á —, a geometria se tornaria empírica, indutiva, visto que recorrer à intuição espacial é recorrer à experiência?

A conclusão tirada na objeção ultrapassa as premissas aceitas por Kant. Para ele,[191] uma "intuição" pode ser "a priori". Bem mais, a universalidade e a necessidade das proposições geométricas proíbem, em toda hipótese, considerá-las como puramente empíricas ou "a posteriori"; isso porque — e não se poderia repetir o suficiente—

bilhões de fatos concretos, de dados individuais, jamais criarão, por si sós, uma universalidade nem uma necessidade propriamente ditas. Se, portanto, o intermediário das sínteses universais e necessárias da geometria encontra-se na intuição espacial, não seria preciso concluir que esta última é *a priori*? De fato, o geômetra invoca a intuição espacial, não como um *fato* empírico, mas como uma condição *a priori* da experiência.[192] A síntese geométrica que aí se apoia deve ser, portanto, como a síntese do número, uma *síntese a priori*.

§ 2 — Nas ciências físicas

Se passarmos das ciências exatas (matemática) às ciências da natureza (física), aí encontraremos de modo similar, segundo Kant, juízos sintéticos *a priori*. Eles apresentam — nesse ponto, como em outros — a particularidade de oferecer uma base derradeira para outros juízos. Isso porque expressam, de fato, as condições mais fundamentais da experiência física.

Quais são, portanto, em física, esses princípios sintéticos *a priori*?

Pode-se considerar que, do ponto de vista de nossos contemporâneos, Kant foi menos feliz, desta vez, na escolha de seus exemplos. Manifestamente, está mais próximo das cosmologias mecanicistas, cartesianas e outras; e o dinamismo físico de Newton lhe aparece em tão intangível esplendor que ele quase não se sente impelido a criticar seus postulados supremos.

Os dois exemplos de sínteses físicas propostos pela "Introdução" da *Crítica da razão pura* são emprestados dos princípios gerais da física teórica: primeiro, constância da quantidade de matéria através das mudanças do mundo corpóreo; segundo, igualdade entre ação e reação em toda comunicação de movimento.

Geralmente se admite, em concordância com Kant, que esses princípios não são analíticos, mas, de fato, sintéticos. Serão eles "a priori"? Serão até absolutamente garantidos? A constância da

“quantidade de matéria” e a “conservação da energia” (outra expressão do segundo princípio) podem ser tidas, à vontade, seja como generalizações ousadas da experiência, graças a uma extrapolação que princípio racional algum justifica rigorosamente, seja como pontos de vista teóricos, postulados por hipótese e verificados pelo próprio progresso da construção científica que a eles se conforma. Tais princípios pertencem muito mais à metodologia das ciências que à ciência objetiva.Kant julga isso diferentemente; talvez houvesse matizado mais seu parecer se vivesse um século depois, em contato com uma crítica mais incisiva e mais sutil da “teoria científica”.

Não insistiremos, portanto, nos dois exemplos hauridos por Kant na física teórica: a discussão acerca de seu valor exato iria nos levar a elaborações muito mais extensas.[193]

§ 3 — Em metafísica

A metafísica — seja qual for seu valor de verdade — apoia-se necessariamente, por definição, em juízos *a priori*. Tais juízos são analíticos ou sintéticos?

Como não seriam sintéticos, pergunta Kant, visto que, por definição, são “extensivos”? Para quem não admite nem intuição intelectual (não encontramos traço disso na experiência interna) nem ideias inatas metassensíveis (a análise interna mostra a origem sensível de todas as nossas ideias), a metafísica não poderia se constituir por simples dissociação analítica de nossas apercepções objetivas: como estas sempre representam, para nós, objetos de experiência, a análise objetiva confinar-nos-ia ao plano físico; se nos elevamos acima desse nível, será, portanto, por uma atividade que extrapola nosso saber conceitual direto, em outras palavras, por uma síntese superior às sínteses da experiência.

É preciso, porém, que esteja entendido: as proposições metafísicas — como as proposições matemáticas, como os juízos necessários da física

— são suscetíveis de receber, secundariamente, uma significação analítica.

Suponhamos um princípio caro aos metafísicos dogmatistas: "Todo ser contingente tem uma causa".[194]

Entende-se por "ser contingente" um ser "cuja existência é dependente, isto é, condicionada a partir de fora"? Um ser "que não pode existir senão como consequência de outra coisa"? O princípio de causalidade tomaria, então, essa forma tautológica: Todo contingente (= todo ser cuja existência é condicionada a partir de fora) tem uma causa (= está, sob esse aspecto, submetido a uma condição externa). Não resta dúvida, o princípio assim postulado é analítico: "Quando uma coisa", escreve Kant, "é admitida como contingente [no sentido antes definido], é uma proposição analítica dizer que ela tem uma causa".[195]

Mas que uso fazer de uma proposição analítica desse gênero? Nenhum; pois como eu poderia saber, sobre um objeto qualquer, se "sua existência é condicionada a partir de fora"? A experiência de um objeto bem me mostrará sua causa empírica, os antecedentes que o determinam no tempo. Mas quando se trata de uma causa metafísica, por mais que eu considere o objeto empírico em si mesmo, nunca a pura análise fará com que se depreenda do conceito desse objeto a nota metempírica de "contingência" ou de "dependência causal".

No entanto — dir-se-á —, ao considerar este ou aquele objeto, posso ao menos "conceber" que ele não tivesse existido. Sua existência não é, portanto, necessária. É contingente.

Esse raciocínio parecerá decerto um pouco rápido. Do fato de eu poder "conceber" a não existência de um objeto não decorre em absoluto, observa Kant, que essa não existência seja possível na ordem real. A aparente possibilidade lógica não permite concluir diretamente a possibilidade física: "eu concebo" não se traduz analiticamentepor

“isso é”, assim como “eu não concebo” não se traduz analiticamente por “isso não é”.

No entanto — prosseguir-se-á —, esse “objeto” muda: pode, portanto, “ser e não ser”, isso eu constato. Decerto, constata-se nesse objeto uma sucessão de modalidades: mas será que se constata diretamente o desaparecimento ou a alteração do princípio substancial delas? Avancemos mais longe: suponhamos que se constatem, sucessivamente, a existência e a não existência do objeto ontológico — será possível, por simples análise, extrair do conceito “possibilidade sucessiva de existência e de não existência” este outro conceito: “contingência, dependência de uma causa”? Dados esses dois conceitos, será possível pretender não apenas que um seja *chamado pelo outro* (isso não se contesta), mas que um esteja *incluído no outro*, de modo que umrepresente apenas um aspecto parcial do outro?[196]

Em suma, os dados conceituais diretamente fornecidos pela experiência não contêm nem a nota *contingência*, nem a nota *dependência de uma causa*. Se ainda assim lhes atribuímos, irresistivelmente, essas duas notas, só pode ser em virtude de uma *síntese a priori*.

É necessário concluir, portanto, que a metafísica — como a matemática, e como, provavelmente, a física — apresenta, entre seus princípios, “juízos sintéticos *a priori*”.

Essa conclusão prévia de Kant — antes mesmo de qualquer exame de fundo da*Crítica* — não deixa de ter certa importância. Isso porque o desconhecimento da *síntese a priori*, em metafísica, havia de fato arrastado os predecessoresdo kantismo a deploráveis consequências. Por um lado, a pretensão das filosofias dogmatistas — e em particular da filosofia wolffiana — de reduzir toda certeza *a priori* ao tipo *analítico* levou a contradições e a manifestações de arbitrariedade que arruinaram o crédito da metafísica. Por outro lado, a reação empirista de Hume, ao mesmo tempo que desmascarava a vaidade das metafísicas analíticas — e ao consagrar, portanto, o princípio da *síntese*

das ideias —, ignorou o caráter*apriorístico* dessa síntese e foi cair no fenomenismo cético. Será que o reconhecimento de uma síntese *a priori* nos princípios mais gerais da metafísica permitiria que se evitassem os escolhos contra os quais dogmatistas e empiristas vieram se chocar?

O objetivo da *Crítica* já se estabelece com precisão: "O verdadeiro problema da razão pura", diz Kant, "está encerrado nesta pergunta: como juízos sintéticos*a priori* são possíveis?".[197]

§ 4 — O uso puro da razão nas ciências ("ciências puras")

Vamos tentar, sempre segundo Kant, conferir outra expressão ao objeto próprio da*Crítica*, os juízos sintéticos *a priori*, de maneira tal que evidencie melhor a *universalidade* desse objeto e a natureza do problema que ele suscita.

Partamos de uma constatação que podemos ter por estabelecida: a inexistência em nós de ideias inatas ou, em outros termos, a origem sensível da matéria de nossos conhecimentos. "Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu".

A partir daí, na edificação das ciências, as primeiras proposições formuladas serão necessariamente relativas aos objetos diversos apresentados pela sensibilidade, ou, em outras palavras, serão relativas a um "dado empírico".

Esse dado terá sido elaborado, no pensamento, não apenas por aplicação da lei analítica de identidade, mas por "síntese *a priori*", isto é, por imposição, à diversidade dada, de um sistema de relações *a priori*.

Ter-se-ão assim constituído, sob diferentes aspectos formais metempíricos, "ciências" do dado empírico.

Manifestamente, nessas ciências de cunho experimental direto, a diversidade dos objetos e das leis depende de duas causas: primeiro, da própria diversidade do dado empírico; depois, da diversidade das relações impostas *a priori* ao dado.

Enquanto subsistir, no sistema das proposições científicas, a primeira diversidade, a do dado empírico, as ciências permanecerão experimentais. É possível, porém, ao considerar reflexivamente os juízos experimentais, desconsiderar a diversidade do dado empírico, reduzi-lo a ser apenas um "dado, em geral" e isolar assim a outra diversidade, a das relações sintéticas *a priori*. Um sistema de relações *a priori*, depreendidas, por abstração, de toda diversidade empírica, isso se chama, na terminologia, uma *ciência pura*. "Um conhecimento é chamado de absolutamente puro quando experiência alguma nem sensação alguma a ele se misturam e quando, por conseguinte, ele é possível totalmente *a priori*".[198]

Uma "ciência pura" expõe o conjunto das "determinações *a priori*" que afetam o dado empírico; expressa, sob a forma mais depurada que nos seja possível, o*elemento sintético a priori* de nossos juízos. Por isso, visto que encontramos juízos sintéticos *a priori* na própria base da matemática, da física e da metafísica, devemos prever a constituição possível de igual número de ciências puras.

Na realidade, várias dessas ciências puras existem. Existe uma ciência pura da quantidade, a matemática pura. Existe uma ciência pura do espaço, a geometria.Concedamos a Kant que existe, ao menos de modo incoativo, uma física pura. Quanto à metafísica, sendo metempírica por definição, só poderia ser uma ciência pura. Essas diversas ciências esgotam o *a priori* do conhecimento humano; em outros termos, compartilham o âmbito inteiro da "razão pura".

Não se pode suscitar, portanto, na *Crítica*, a questão de saber *se* "um uso puro da razão" é possível, *se* a constituição de ciências puras é possível. Elas existem, o que decide a questão da possibilidade. "Visto que essas ciências existem realmente, convém (apenas) indagar *como*

são possíveis: que elas são possíveis, isso é provado pela própria realidade delas".[199]

Aqui, no entanto, uma distinção se impõe a Kant. A matemática pura e a física pura têm por objeto as formas *a priori* de ligação dos dados empíricos entre si: é precisamente a união dessas formas *a priori* com os dados primitivos da sensibilidade *que torna a experiência possível*. Essas ciências emprestam, portanto, um valor especial do fato de expressarem o aspecto formal da própria experiência, daquela experiência pela qual constituímos em nós "objetos" de conhecimento.

Já não é esse o caso da metafísica. A metafísica existe como "fato", no sentido de que somos capazes de formular proposições metafísicas. Mas com que *direito* o fazemos? Porque, segundo Kant, as proposições metafísicas não recebem de modo algum a consagração da experiência; não traduzem a própria forma da experiência, isto é, a forma constitutiva dos "objetos": impelem o espírito para além, irresistivelmente, decerto, mas talvez ilusoriamente.

Renunciar à matemática pura e à física pura seria equivalente a renunciar a todo pensamento "objetivo". Por isso, esses conhecimentos puros, indissoluvelmente ligados ao "saber", impõem-se a nós não apenas como fatos psicológicos, mas como *valores* especulativos, não apenas como disposições naturais de nosso espírito ou como necessidades subjetivas, mas como *ciências* propriamente ditas ou como necessidades do objeto. Já a metafísica, embora se imponha a nós como disposição natural, não se impõe necessariamente como *valor* de saber, como *ciência*: posso, de fato, segundo Kant, recusar minha adesão ao objeto da metafísica, sem por isso abdicar de todo pensamento objetivo.

O problema fundamental da *Crítica* deverá, a partir daí, enunciar-se assim:

"Como juízos sintéticos *a priori* são possíveis?", isto é:

"Como uma matemática pura é possível [a título de ciência]?".

"Como uma física pura é possível [a título de ciência]?".

"Como a metafísica é possível, ao menos a título de disposição natural?".[200]

Veremos a importância assumida pelas considerações anteriores na justificação do procedimento mais fundamental do método crítico: *a análise transcendental*.

CAPÍTULO III: O método crítico

§ 1 — O "objeto fenomênico"

Para instituir uma crítica da razão, é preciso estabelecer um ponto de partida, não apenas incontestado, mas também incontestável. Ora, um único ponto de partida reúne a um só tempo essa condição de fato e essa condição de direito: o *conteúdo objetivo de consciência*, considerado em si mesmo, sem que se considere sua inerência a um sujeito psicológico e seu valor representativo de um objeto ontológico: em outros termos, o conteúdo de consciência considerado como *objeto fenomênico*.

Isso, em princípio, não suscitaria dificuldade: de fato, o pressuposto inicial de uma crítica é, evidentemente, a matéria sobre a qual ela se exerce.

Registremos, portanto, como primeiro elemento incontestável, ou como dado direto de uma teoria crítica, o "conhecimento objetivo" — a "ratio objectiva" dos escolásticos — separado de toda afirmação ontológica, isto é, o "fenômeno objetivamente consciente".

Partir do "conhecimento do objeto como fenômeno", será isso partir de um ponto de vista *subjetivo*? Não; é apenas desconsiderar a distinção metafísica entre sujeito e objeto. Estabelecer, de saída, o conhecimento como objetivo, no sentido ontológico dessa palavra, ou, ao contrário, como subjetivo, isso seria prejulgar, a partirdo meu ponto de partida, as soluções que espero da crítica: seria adotar uma atitude dogmática.

Será que minha reserva pode ser tachada de *ceticismo*? Menos ainda: minha expectativa metódica não implica sequer uma dúvida provisória, mas simplesmente uma desconsideração intencional de certos problemas: ponho-me na situação de um juiz de instrução que, tendo de esclarecer um caso intrincado, dá a si mesmo o tempo de examinar os autos. Desejoso de pronunciar-me com segurança sobre o valor de meus conhecimentos, começo por considerá-los em si mesmos e inventariá-los. O que haveria de mais natural?

No entanto — Kant poderia ter acrescentado —, por mais natural e legítima que seja essa atitude inicial, não é fácil mantê-la sem falhas. A linguagem, que é toda objetivista e realista, monta-nos armadilhas a cada passo. E a experiência mostrou o quanto os próprios leitores da *Crítica* ficam inclinados a compreender em sentido metafísico e absoluto as proposições enunciadas apenas em sentido precisivo e relativo.

Convenhamos então, de uma vez por todas, com Kant: até nova ordem, analisaremos "fenômenos" de consciência, nada mais; virá o momento em que oporemos explicitamente a "coisa em si" ao "fenômeno".

A que tratamento serão submetidos os "conteúdos de consciência", matéria da *Crítica*?

§ 2 — "Reflexão transcendental" e "dedução transcendental"

Kant decerto deve à influência de Leibniz — e, em particular, à dos *Novos ensaios* — o fato de ter-se precavido de um erro metodológico comum aos empiristas.

Lembramo-nos de que Hume, querendo fazer uma crítica do conhecimento racional, pôs-se a dissociar as ideias — ou, em geral, os conteúdos de consciência — em seus mínimos elementos empíricos,

tratando as sensações múltiplas como se fossem, isoladamente, objetos primordiais de nossa consciência. Referindo-se a elas como único ponto de partida legítimo, encontrou-se fortemente impedido de justificar "de modo objetivo" as "ligações" que, manifestamente, existem entre tais elementos. Mostramos, no *Caderno* II, a influência deplorável da confusão feita por Hume entre abstração precisiva e dissociação objetiva.

Kant, a quem o preconceito empirista não retinha, estimou, não sem razão, que os únicos dados diretos possíveis, no limiar de uma crítica, eram os "conteúdos de consciência" *tais como se apresentam*, na integridade de suas partes, tanto em sua unidade como em sua diversidade. De fato, que direito temos de banir desde o princípio ou considerar nulos certos aspectos incontestáveis da experiência interna?

A atitude empirista é, no mínimo, arbitrária. De fato, se uma diversidade de elementos empíricos vem *solidariamente* objetivar-se em minha consciência, de onde se seguiria que cada elemento dessa diversidade possa aí objetivar-se *isoladamente*? Seria por acaso impossível que a qualidade de "objeto de conhecimento" fosse ligada, por exemplo, não apenas aos elementos empíricos tomados em si mesmos, mas à condição de unidade de que são investidos quando agrupados?

Uma crítica não pode prejulgar nada arbitrariamente. Como procederia?

Por análise dos conteúdos de consciência, evidentemente, mas por uma análise que respeita as relações naturais dos elementos que ela separa. De fato, existe análise e análise.

A análise usual dos lógicos[201] nada tem de ilegítimo, visto que "consiste em decompor os conceitos em suas notas constitutivas e, assim, esclarecê-los".[202] No entanto, acrescenta Kant, ela não corresponde ao objetivo de uma crítica da razão pura; no máximo,

pode servir para comparar e classificar objetos de conhecimento sob a norma, puramente eliminatória, da contradição lógica.

Fora o procedimento analítico da lógica clássica, há outra análise, que já não consiste em selecionar objetos ou distinguir "notas" objetivas, mas penetra até a própria constituição — isto é, até as condições internas de possibilidade — do objeto de pensamento *na qualidade de objeto*.

Essa segunda espécie de análise corresponde ao problema central da *Crítica*, tal como se formulava desde 1772: "*Como* representações são *possíveis a título de objeto*?", ou ainda, tal como posteriormente enunciado em *Prolegômenos*: "*Como* conhecimentos (*Erkenntnisse*, isto é, conhecimentos propriamente ditos, representações *objetivas*) sintéticos *a priori* são possíveis?".[203] Repitamo-lo: não se trata de perguntar *se* eles são possíveis, visto que a existência deles nos é dada; trata-se de perguntar *como* eles são possíveis, "a fim de pôr-se em condições de definir, pelos próprios princípios de possibilidade deles, as condições, a extensão e os limites de seu uso".[204]

A análise apropriada à tarefa crítica deve, portanto, fornecer "os princípios de possibilidade" do conhecimento objetivo, isto é, princípios que sejam logicamente anteriores aos conhecimentos particulares que eles determinam intrinsecamente. Ela isolará diante do espírito o sistema das "condições *a priori*", opostas, no objeto, ao elemento "determinável", puramente "dado"; ela revelará a estrutura do objeto na qualidade de objeto. Toda análise decompõe uma síntese: esta análise decompõe a "síntese objetiva" em elementos complementares, materiais e formais, que a constituem como tal. A análise se efetua, assim, de um ponto de vista que já não é o ponto de vista "objetivo" da dissociação metafísica, mas, segundo a terminologia de Kant, o ponto de vista "transcendental" da reflexão crítica.[205]

Em prol da comodidade da linguagem — e por outras razões que serão notadas posteriormente —, gostaríamos de designar o procedimento de análise aqui em questão por uma expressão elíptica,

inspirada no vocabulário kantiano, embora ela não seja formalmente empregada por Kant: a *análise transcendental* (comparar, na *Crítica*, com a "Analítica transcendental", a "Reflexão transcendental").

Em nossa intenção, o adjetivo "transcendental" opõe essa análise à análise *empírica*, que dissocia o "dado" sensível, e à análise lógica usual — digamos: a análise *objetiva* — que discerne, no objeto, notas ou atributos.

Para compreender as aplicações da análise crítica que vamos encontrar, é indispensável estabelecer nitidamente o sentido que assume, na pena de Kant, a palavra: "transcendental".

O "conceito do transcendental" é absolutamente "característico da filosofia kantiana":[206] fornece a chave dela; sem ele, o kantismo permanece incompreensível. Embora essa noção nem sempre receba, em Kant, um sentido perfeitamente idêntico, os matizes particulares de que se reveste, nos diferentes contextos, relacionam-se a uma mesma significação fundamental — a única que por ora nos interessa.

A ideia do transcendental está ligada, como já se podia calcular, à de aprioridade. Enquanto pareceu a Kant que o *a priori* se confundia com o *inteligível* wolffiano, o *transcendental* coincidiu com o *transcendente* (ou *objeto metempírico*): "A determinação de uma coisa, segundo sua essência como coisa, é *transcendental*".[207] Ou ainda: "As propriedades *transcendentais* das coisas são as que estão essencialmente ligadas ao conceito de uma coisa em geral".[208] "Ou a [Philosophia] *rationalis* não depreende seus objetos da experiência, e então sechama *transcendentalis*, ou, a bem dizer, depreende seus objetos da experiência, mas seus *principia* da razão, e então se chama metafísica".[209]

No entanto, desde esse período pré-crítico, a diferença — se não material, ao menos formal — entre o *transcendente* e o *transcendental* começa a assinalar-se: a consideração *transcendente* é a do objeto metafísico considerado em si e em seus efeitos; a consideração

transcendental é a de um objeto — qualquer — considerado em sua dependência em relação a suas condições essenciais de possibilidade.[210] Uma e outra consideração dizem respeito, ainda aqui, à essência ontológica; mas a primeira parte da essência, a segunda conduz a ela. Isso explica outra expressão de Kant, antes da *Crítica*: o *transcendental* leva ao *transcendente* (assim como a "possibilidade" predetermina a "essência").

Se levarmos em conta o matiz especial que acabamos de sublinhar, a qualidade de "transcendental" não convém rigorosamente, portanto, nem a um objeto constituído, nem a propriedades objetivas: o *transcendental* diz respeito *seja* a um*método* racional ascendente, que postula as condições de possibilidade de um objeto, *seja* a essa *possibilidade* em si mesma, *seja* ao *conhecimento* do objeto segundo suas condições de possibilidade.

Falar de "condições de possibilidade" ou de "determinações *a priori*" do objeto no pensamento é excluir, do ponto de vista que delimitamos, todo dado *contingente*; é, portanto, definir as tantas propriedades do *sujeito cognoscente* como tal, isto é, do sujeito na medida em que ele determina ativamente seu objeto imanente. Por isso, Kant pode escrever: "Na ciência *transcendental*, tudo deve ser emprestado do *sujeito*".[211] "A filosofia *transcendental* diz respeito, não aos objetos, mas ao espírito humano, segundo as fontes imanentes de seus conhecimentos *a priori*, e segundo seus limites".[212] É transcendental, por conseguinte, a *ciência* que se tem *do sujeito* na medida em que este determina *a priori* o objeto; é transcendental, também, o *sujeito*, não segundo sua realidade metafísica, mas, precisivamente, como condição interna de possibilidade do objeto conhecido.

A bem dizer, se o sujeito determinasse o objeto pensado, não apenas quanto à forma, mas também quanto ao conteúdo, a mera consideração transcendental do sujeito,segundo suas determinações *a priori*, bastaria para definir o objeto inteligível (ponto de vista de 1770): o transcendental teria conduzido diretamente ao *transcendente*. Mas, ao contrário, se for preciso admitir, como fez Kant desde 1772, que o*a*

priori do sujeito é puramente formal e funcional, destituído *em si* de conteúdo representável, o valor do transcendental se restringe: o transcendental passa a designar, por si, *apenas* o sujeito como pura função de determinação *a priori* de um conteúdo estrangeiro. E visto que, na falta de objeto transcendente, já não haveria, nessa hipótese, outra metafísica possível exceto um sistema *transcendental* de "conhecimentos puros *a priori*", desprovidos de todo conteúdointeligível, compreende-se esta "reflexão" de Kant: "A metafísica é uma ciência das leis da razão humana pura, e é, portanto, *subjetiva*".[213]

Este último ponto de vista, ao limitar o "transcendental" a exprimir a função *a priori* do sujeito cognoscente, é evidentemente o ponto de vista a partir do qual devem ser consideradas as definições desse termo técnico, fornecidas pelo próprio Kant, chegado à plena posse do método. Para não estender nossas observações preliminares além do estrito necessário, contentar-nos-emos em transcrever, com uma palavra de explicação, as duas passagens da *Crítica da razão pura* que circunscrevem mais de perto o sentido da palavra "transcendental".

"Denomino transcendental", escreve Kant na primeira edição da *Crítica*, "todo conhecimento que se ocupa, não precisamente dos objetos, mas de nossos conceitos *a priori* dos objetos em geral".[214] A segunda edição retoma essa definição, ressaltando o caráter subjetivo do "transcendental": "Denomino transcendental todo conhecimento que se ocupa, não precisamente dos objetos, mas de nossa maneira de conhecer os objetos, na medida em que esse conhecimento é possível *a priori*".[215]

Numa segunda passagem — de torneio frasal bastante sinuoso —, Kant especifica ainda o alcance do "transcendental". Traduzimos o mais literalmente possível:

> Aqui eu faria uma observação de relevo, para todos os desdobramentos ulteriores, que nunca deve ser perdida de vista: a saber, que não se pode denominar transcendental todo conhecimento *a priori* indistintamente, mas *apenas aquele pelo qual nós percebemos que* (*e como*) certas representações (intuições ou conceitos) são empregadas puramente *a priori*, ou

são *possíveis*— entendo por isso: a possibilidade do conhecimento, ou seu uso *a priori*. Por isso, nem o espaço, nem nenhuma determinação geométrica deste último *a priori*, constituem uma representação transcendental: somente podem ser chamados de transcendentais o *conhecimento que* tais (?) representações não são de origem empírica e a própria possibilidade em virtude da qual elas são, ainda assim, capazes*a priori* de estarem relacionadas a objetos de experiência.[216] Da mesma maneira, a aplicação do conceito de espaço a objetos *em geral* seria transcendental [porque implicaria a consciência *a priori* do conceito de espaço], mas quando limitada a objetos dos sentidos, essa aplicação se denomina empírica. A distinção entre*transcendental* e *empírico* diz respeito, portanto, somente à crítica dos conhecimentos, e não à relação destes com o objeto.[217]

Repitamos a mesma coisa em termos mais simples. O "transcendental" pertence ao âmbito do *a priori*: é o *a priori* próprio do *sujeito cognoscente*, na medida em que este determina intrinsecamente seus conhecimentos e constitui, portanto, uma *condição de possibilidade* deles. "Quidquid cognoscitur, cognoscitur secundum modum cognoscentis". É preciso observar, aliás, que o *a priori* do sujeito, condição indispensável de todo conhecimento de modo absoluto, não define a *objetividade* desse conhecimento. Por isso, dizer, sobre um elemento da consciência, que ele é transcendental não equivale a afirmar a relação atual desse elemento com uma realidade objetiva correspondente.

A partir daí, a palavra "transcendental" terá, segundo a própria declaração de Kant, duas atribuições primitivas, às quais se associarão todas as atribuições derivadas ou metonímicas: chamar-se-á de "transcendental": primeiro, a *condição a priori de possibilidade* de um conhecimento, isto é, o sujeito, como determinação *a priori* do objeto; segundo, o *conhecimento* dessa condição *a priori* de possibilidade, isto é, a consciência que o sujeito toma de si mesmo como determinação*a priori* do objeto, ou o conhecimento adquirido do objeto como determinado*a priori* pelo sujeito.

Vê-se facilmente que a análise crítica, que deve responder à pergunta "Como representações são *possíveis* a título de *objeto*?" — ou, mais especialmente "Como *conhecimentos a priori* são possíveis?" —, só pode ser uma análise "transcendental", isto é, uma análise do objeto efetuada do ponto de vista transcendental.

Pressente-se também que essa análise transcendental do objeto de pensamento poderá realizar-se de várias maneiras:

a) Por uma *reflexão direta*, que desconecta, do conteúdo empírico e diversificado da consciência, formas unificadoras e necessárias sob as quais ele está implicado. Se chamamos "faculdade" — sem nenhuma pretensão de definir por isso uma entidade metafísica — à capacidade que temos, como sujeitos cognoscentes, de abarcar sob estas ou aquelas condições uma diversidade dada, diremos, com Kant, que a reflexão (que ele denomina então "transcendental") nos fornece "o conhecimento da relação de um dado representativo com nossas diferentes faculdades, com nossas diferentes fontes de conhecimento", em outras palavras, com diferentes "possibilidades" ou "condições *a priori*" cujo conjunto hierarquizado constitui nossa subjetividade cognoscente.[218] A análise reflexiva nos permite, literalmente, desmontar todo o arcabouço de nossas faculdades, pelo simples fato de permitir que ela maneje suas peças sob nossos olhos.[219] Fornece uma "prova transcendental" desse arcabouço de condições *a priori*, pela simples "exposição" de um "conceito" presente na consciência.[220]

b) Por uma *dedução racional*. Enquanto a "reflexão" *constata* — transcendentalmente — o *a priori* de um conhecimento, a "dedução" *infere* as condições de possibilidade deste último. Ora, essas condições de possibilidade podem ser deduzidas seja pela ênfase na consideração do *sujeito* (crítico), isto é, no condicionamento mútuo das faculdades cognoscentes, seja pela detenção mais exclusiva na consideração do *objeto* e de sua possibilidade racionalintrínseca. Assim se faria, no primeiro caso, uma "dedução transcendental subjetiva", ou, no segundo caso, uma "dedução transcendental objetiva". A indicação sumária a que nos limitamos aqui deverá ser completada quando encontrarmos, na própria *Crítica*, a aplicação dessa dupla dedução.[221]

Abster-nos-emos provisoriamente de emitir um juízo firme sobre o *valor* da "reflexão transcendental" e da "dedução transcendental". Acreditamos até que seja preferível adiar nossa apreciação definitiva

dos métodos críticos para depois do exame dos grandes sistemas idealistas que, com ou sem razão, afirmaram sua adesão a eles.

Se quiséssemos, todavia, estabelecer aqui uma questão preliminar sobre a legitimidade da análise transcendental, encontraríamos, na própria "Introdução" da *Crítica*, os elementos de uma resposta parcial. Com efeito, subdividamos a questão: a análise transcendental pode ser invocada seja para estabelecer o *fato* do *a priori* no conhecimento, seja para resolver o problema ulterior do *valor objetivo* (= da "relação ao objeto") deste *a priori*.

Primeiramente, a constatação de um *a priori* do conhecimento, seja qual for o valor objetivo deste *a priori*:

É preciso realmente que essa constatação me seja possível e, por conseguinte, que uma análise transcendental seja praticável, se for verdade que os próprios preâmbulos da *Crítica* demonstram: primeiro, a existência de *juízos sintéticos a priori*, e daí fica estabelecido, no mínimo, *que há*, em meu conhecimento, um elemento *a priori*; segundo, a existência de "ciências puras" (matemática,física pura, metafísica), donde se evidencia que esse elemento *a priori* pode ser *discernido e reconhecido por mim* segundo seu caráter *a priori*. De fato, posso formar sistemas de juízos "necessários e universais", cuja diversidade própria desconsidera toda diversidade empírica dada. Esses juízos expressam para minha consciência clara as tantas "relações *a priori* do objeto em geral". Resultam necessariamente, portanto, de uma *análise transcendental* efetuada por mim sobre os objetos primitivos e concretos do meu saber. Recusar a análise transcendental é negligenciar a existência de "ciências puras".

Posteriormente, na "Lógica transcendental", Kant irá mais longe e, não contente em *constatar* o *a priori* nas ciências puras, consideradas como dadas de fato, mostrará que o "conhecimento objetivo", como tal, *só é possível* mediante um elemento *a priori*. Examinaremos, em tempo oportuno, o sentido e os pressupostos dessa demonstração, que é uma verdadeira "dedução transcendental".

Em *Crítica*, porém, o importante não é constatar, nem inferir, a realidade— e mesmo a estrutura — do *a priori* no pensamento. Na análise transcendental, Kant não aprecia apenas o instrumento apropriado de uma espécie de história natural ou de "fisiologia do espírito", tal como a imaginou Locke: uma "fisiologia do entendimento" — isso seria muito pouco; parar por aí seria fazer apenas uma psicologia descritiva ou uma metafísica funcional do sujeito cognoscente, não uma crítica. A análise transcendental, ao mesmo tempo que me revela os princípios *a priori* do conhecimento como "disposições naturais" do meu espírito, deve conduzir-me de uma maneira ou de outra a pronunciar sobre eles um *juízo de valor*. Serão elesprincípios de *ciência*, ou apenas âmbitos possíveis da *crença*, ou, menos que isso, tendências vãs e "ilusórias"?

Ora, uma vez mais, sem entrar prematuramente no estudo das condições precisas da "ciência", constato que a questão do valor está resolvida, em princípio, aos olhos de Kant, desde as primeiras páginas da *Crítica*. A matemática pura e, sob certas restrições, a física pura, possuem todo o valor de certeza que um "saber" pode apresentar. Os princípios que elas ensinam são precisamente os que possibilitam a experiência e eles outra coisa não fazem, portanto, senão expressar, em termos gerais, sínteses constitutivas do objeto necessário do conhecimento humano. Suprimam-se esses princípios e meu pensamento se obscurece, deixa de apreender o "dado", carece de "objeto apercebido".

Em contrapartida, as sínteses *a priori* da metafísica não oferecem, segundo Kant, essa garantia direta. Quanto a elas, a questão do valor objetivo permanece aberta.

A análise transcendental pode tornar-se, portanto, não apenas um instrumento de dissociação funcional, mas de crítica objetiva.

§ 3 — A noção de aprioridade

Como se deve haver notado, os preliminares que acabamos de percorrer gravitam em torno de uma noção que, mais intimamente ainda que a noção conexa de "transcendental", é o pivô de toda a filosofia crítica: a noção de *aprioridade*. Sem penetrar-lhe o sentido e apreender-lhe o fundamento, não há como não se enganar sobre o pensamento de Kant. Estabeleçamos portanto, de uma vez por todas, a significação que a aprioridade assume na *Crítica*.

Um "conhecimento *a priori*", diz Kant, é um "conhecimento dos objetos pelo qual algo é determinado a respeito deles antes mesmo que eles nos sejam dados".[222] A noção de aprioridade se relaciona, portanto, com a noção clássica de prioridade lógica de certas determinações objetivas sobre a experiência concreta e individual dos objetos: é a prioridade do necessário sobre o contingente.

A prioridade lógica, ou aprioridade, é evidentemente de uma ordem distinta da prioridade temporal. Para Kant, como para S. Tomás, a prioridade temporal, no conhecimento humano, pertence à experiência sensível: "No tempo, nenhum conhecimento precede, em nós, a experiência, e todas começam com ela. No entanto, embora todo conhecimento comece *com* a experiência, daí não resulta que o conhecimento derive por inteiro *da* experiência".[223] Sob a prioridade temporal da experiência, resta, portanto, um lugar para uma prioridade lógica daquilo que, em nosso conhecimento, não derivasse pura e simplesmente da experiência.

De fato e de direito, segundo Kant, a experiência integral — aquela que condensa as impressões sensíveis em *objetos* pensáveis — regula-se com base em condições que preexistem logicamente à irrupção do "dado" sensível, isto é, com base em condições *a priori*. Ora, justamente, tais condições *a priori* definem, na terminologia kantiana, nossa "subjetividade cognoscente"; e, se olharmos de perto, o filósofo crítico outra coisa não faz, portanto, senão enunciar um solene truísmo,quando declara "que nós só conhecemos *a priori*, sobre as coisas, aquilo que nós mesmos pomos nelas".[224]

A noção de aprioridade, segundo as próprias declarações de Kant, entra sob um conceito clássico, demasiadamente esquecido pelos cartesianos, não menos que pelos empiristas: o conceito de "causalidade formal". De fato, em nosso conhecimento, o elemento *a priori* se apresenta sempre como uma *determinação ulterior* do dado: as determinações *a priori* não enriquecem a própria diversidade do "dado", mas unificam-na e elevam-na a um valor lógico superior; ora, Kant, como outrora os escolásticos, vê na síntese entre multiplicidade e unidade, no interior do objeto conceitual, uma aplicação direta das duas noções, a de *matéria* e a de *forma*, "a primeira significa o que é determinável em geral, a segunda, a determinação desse determinável".[225] "Dado", de um lado; "princípios *a priori*", do outro; esses são os elementos *complementares*, material e formal, que constituem, em nosso pensamento, a *unidade* do objeto.

Não pareceria então, a partir daí, que filósofos escolásticos, habituados a considerar a causalidade recíproca da matéria e da forma, da potência e do ato, na unidade metafísica do composto, teriam apreendido mais facilmente que outros, no terreno crítico, o ponto de vista fundamental do kantismo? A aprioridade kantiana afirma unicamente, no âmbito do conhecimento, a prioridade do princípio formal sobre o princípio material. Sob esse aspecto e nessa medida, a ideia kantiana de uma *síntese a priori*, longe de estar, por si, em oposição à epistemologia e à psicologia escolásticas, poderia ser deduzida delas como um corolário.[226]

Estamos de posse da única matéria em relação à qual a *Crítica* pode exercer-se: nossos *conteúdos de consciência*.

Demarcamos, do ponto de vista da crítica, o único ângulo de ataque possível: o*aspecto fenomênico* desses conteúdos de consciência.

Definimos, por fim, o método crítico: o *método transcendental* de análise.

É hora de abandonar os preliminares, para seguir Kant através dos capítulos mais significativos de sua obra.

LIVRO III: A UNIDADE ENTRE A SENSIBILIDADE E O ENTENDIMENTO NA EXPERIÊNCIA

CAPÍTULO I: Aprioridade do espaço e do tempo — a "estética transcendental"

§ 1 — Intuição sensível e "fenômeno"

A "reflexão transcendental"[227] aplicada ao conjunto dos fenômenos conscientes mostra-nos aí, após subtração sucessiva de todas as condições *a priori*, uma diversidade inicial, irredutível, sobre a qual só podemos dizer que é "dada". Nenhuma lei interna de nossa consciência explica a presença ou a variedade desse dado. Ele se impõe a nossas faculdades de uma maneira que nos escapa; nós o recebemos e lhe estamos submetidos. Constatamos bem que ele corresponde às contribuições diversas de nossos sentidos; todavia, seu caráter de "dado" não se confunde com sua especificidade sensorial: ainda que possuíssemos faculdades sensíveis diferentes, sua naturezade "dado", tal como a análise transcendental no-lo fornece, nem por isso mudaria: sua natureza é ser de uma impressão passiva, múltipla, particular, desprovida de toda necessidade *a priori*: em suma, representando apenas a si mesma.

Denominaremos "sensibilidade" à faculdade de receber um dado múltiplo, independentemente de qual possa ser o aspecto qualitativo

que ele apresente. "Sensibilidade" e "receptividade", no conhecimento humano, são sinônimas.

No entanto, embora traga consigo sua forma própria, um dado só é concebível como "dado" se investido ao mesmo tempo com a forma de uma faculdade receptora. Dessa dupla "informação" resulta a forma particular de que o "dado" se reveste na consciência.

É conhecido o adágio escolástico: *Quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis*. Uma única "potência receptiva" poderia registrar indiferentemente, e deixar transparecer tais quais, todas as formas próprias de um dado, sem impor-lhe nenhum modo novo: isso seria a "pura potência", a "matéria prima", que, por definição, não tem forma própria. Uma faculdade receptiva consciente não pode ser desse tipo amorfo; ela possui, previamente, sua forma própria, sua atualidade própria, que deve entrar em composição com a forma do dado.

Por isso, Kant distingue muito corretamente, na unidade da impressão sensível, isto é, do dado tal como ele já pertence à nossa consciência, dois aspectos: a impressão na medida em que a sensibilidade é passivamente afetada por ela, e essa mesma impressão na medida em que é investida pelo modo próprio da sensibilidade. Essa distinção permitirá que definamos alguns termos.

"A impressão de um objeto em nossa capacidade sensível de representações, na medida em que somos afetados por ele, é a *sensação*".[228] Se denominamos "empírica toda intuição que se relaciona a um objeto por meio de uma sensação"[229] e se denominamos *fenômeno* todo objeto de intuição empírica, diremos que a "sensação" constitui "a *matéria* do fenômeno".[230]

Qual será a "forma" do fenômeno? Serão as relações novas de que se reveste o "dado", ou a "sensação", por comunicação do modo próprio da sensibilidade. É evidente que essa forma não pode estar pré-contida na "sensação", caso contrário ela mesma seria sensação, dado passivo,

matéria do fenômeno. Relativamente à sensação, essa forma é, portanto, *a priori*.[231]

Vê-se, na terminologia de Kant: a intuição sensível e seu objeto proporcionado, o fenômeno, designam *a primeira unidade definida* que intervém no jogo doconhecimento humano. Não dizemos: o primeiro "objeto" consciente e apercebido, pois precisaremos pesquisar mais longe sob que condições a primeira unidade fenomênica "se objetiva" em relação à consciência.

Na unidade psicológica elementar, que é o fenômeno, discernimos uma matéria e uma forma, e chamamos à matéria "sensação". Essa denominação induziu em erromais de um leitor de Kant: de fato, muitos filósofos designam por esse nome a intuição sensível tomada em bloco; outros usam ainda menos distinções e falam indiferentemente de sensação, percepção sensível e intuição sensível, confundindo debaixo de um mesmo rótulo a pura sensação, a apercepção e mesmo o "judicium sensus". Permitimo-nos, portanto, insistir no sentido exato da terminologia kantiana: a sensação aí designa apenas a matéria da intuição sensível; é o dado inicial, na medida em que é recebido passivamente; é a pura diversidade qualitativa que invade a consciência, onde ela sofre, aliás, ao mesmo tempo, uma primeira unificação *a priori*; é o "id quod recipitur", que reconhecemos "sub modo recipientis".

Precisamos, agora, analisar esse "modus recipientis", isto é, "a forma da intuição sensível".

§ 2 — Aprioridade da forma espacial

A diversidade material da sensação nos parece sempre distribuída no espaço e seriada no tempo. As relações espaciais e temporais, porque unificam a diversidade do dado ao *agrupá-lo*, desempenham, portanto, em relação a essa diversidade, a função de uma forma em relação a uma matéria.

Essa primeira proposição é incontestável, se a compreendemos bem. Constitui uma aplicação direta do princípio geral seguinte: em toda parte onde há composição (unificação), o que torna possível a composição como tal é distinto do que faz a diversidade como tal das partes componentes; e o princípio componente como tal, sendo o princípio intrinsecamente determinante do composto como tal, aí assume o papel de uma*forma*.

Podemos, portanto, falar de uma "*forma* espacial e temporal" da multiplicidade sensível.

Mas será que essa "forma" pertence ainda ao puro *dado* ou já assinala a influência da *faculdade* receptora? Em outros termos, será que a forma espacial e temporal traz o caráter de *aprioridade*?

Distingamos *a priori* e *a priori*. Decerto, toda forma goza de uma aprioridade natural sobre a matéria. Relativamente à diversidade pura da sensação, a condição formal do espaço ou do tempo não poderia deixar de ser "a priori" exceto deixando de ser forma. No entanto, talvez não apareça de imediato que essa aprioridade coincide com a aprioridade kantiana, que é a de uma condição interna *da consciência*. Importa, portanto, completar a prova.

Consideramos, primeiro, a forma de *espaço*.

Se essa "forma" não pertence à consciência, faz parte do "dado": não há meio-termo. Nesse caso, então, a localização, a extensividade, a grandeza das qualidades sensíveis são impressas em nós da mesma maneira, nem mais nem menos, que o vermelho, o azul, o quente, o áspero, o macio etc. Em outros termos, as relações espaciais permanecem *puramente empíricas*.

Isso, porém, é manifestamente inexato: "O espaço não é um conceito empírico".[232] Kant o demonstra por vários argumentos, cujo princípio fundamental e decisivo está diretamente ligado a considerações que desenvolvemos longamente no capítulo anterior. A espacialidade, longe de ser meramente uma representação sensível mais constante que as

sensações específicas, aparece como uma condição *a priori*, *universal* e *necessária*, da experiência sensível, o que ultrapassa, evidentemente, as propriedades "particulares" e "contingentes" de uma "extensão" puramente empírica.

Em vez de seguir Kant nos detalhes dessa demonstração, feita desde 1770,[233] relembraremos apenas uma de suas provas, a principal, é verdade, que já nos é familiar. Se a condição espacial da intuição sensível fosse empírica, não poderia existir *ciênciapura*, apodíctica, nem do espaço, nem da quantidade. Ora, a geometria e a matemática do número realizam o tipo mais autêntico e menos contestado das ciências puras apodícticas.

> De fato [escrevia Kant na primeira edição da *Crítica*], se essa representação do espaço fosse um conceito adquirido *a posteriori* e haurido na experiência exterior comum, os primeiros princípios da ciência matemática seriam meras percepções. Teriam, portanto, toda a contingência da percepção, e não haverianecessidade de que, entre dois pontos, pudesse haver apenas uma única linha reta; mas a experiência apenas nos mostraria que, na realidade, é sempre assim. De fato, aquilo que deriva da experiência só tem uma generalidade relativa, a que vem da intuição. Seria preciso, portanto, que nos limitássemos a dizer que, segundo as observações feitas até agora, não se encontrou espaço que tivesse mais de três dimensões.[234]

Kant conclui, com razão, que as relações espaciais, na qualidade de fundamento de uma ciência pura, não pertencem ao dado e gozam, portanto, do caráter de aprioridade na consciência.[235]

§ 3 — Idealidade da extensão

A aprioridade da forma espacial — e nisto reside, para muitos filósofos tradicionais, o escândalo da estética kantiana — acarreta *a idealidade* da extensão,[236] isto é (se opusermos sujeito cognoscente a objeto conhecido), obriga a relacionar*diretamente* as determinações espaciais ao sujeito, não ao objeto em si. De fato, segundo Kant, a espacialidade — forma *a priori* — é imposta ao dado pela consciência, não o contrário, à consciência pelo dado. Portanto, acredita-se ser possível concluir que Kant nega a realidade do espaço ou da extensão.

Na realidade, poderíamos abster-nos de examinar, a esta altura, uma dificuldade suscitada prematuramente, em outro terreno, não o do "fenômeno". "Sujeito ontológico" e "objeto em si" ainda não oferecem, para nós, sentido definível, pois essas noções implicam determinações absolutas, cujo valor, até nova ordem, ignoramos.

Todavia, desejosos, antes de tudo, de fazer com que se apreenda exatamente o pensamento de Kant, usaremos este escrúpulo de muitos filósofos realistas para esgotar, antes que ela aumente, uma fonte de mal-entendidos. Situemo-nos um instante, portanto, na hipótese *metafísica* de um sujeito cognoscente que recebe a impressão deste ou daquele objeto externo extenso. Nessa mesma hipótese, a "idealidade do espaço", compreendida no sentido kantiano, ainda se imporia. De fato, a *aprioridade* das determinações espaciais — e das determinações quantitativas em geral — nas representações sensíveis exige que o princípio próximo dessas determinações, cujo alcance *ultrapassa* e *precede* toda percepção sensível particular, seja inerente ao sujeito cognoscente, na qualidade de sujeito cognoscente. Para conhecer*espacialmente* e *quantitativamente*, da maneira como o faço, talvez haja necessidade, fora de mim, de "objetos extensos", mas é necessário, mais diretamente ainda, que eu mesmo seja, *como sujeito psicológico*, espacial e quantitativo: emoutros termos, é preciso que minha sensibilidade seja uma faculdade "corpórea", obrigada a exercer suas operações segundo a quantidade concreta e a extensão. Esse foi, constantemente, o ensino da psicologia escolástica: se nossas representações sensíveis não apenas se relacionam a objetos extensos, mas são, elas próprias, necessariamente extensas, a razão metafísica deve ser procurada *antes de tudo* na condição de extensividade que caracteriza essencialmente nossas *faculdades* sensíveis e impregna, portanto, toda a operação imanente delas.

A tese kantiana da idealidade do espaço expressa a mesma coisa *em linguagem crítica*. Diretamente, afirma apenas um único ponto: a existência de condições espaciais *a priori* que se impõem ao dado sensível. Eis o "espaço puro", "ideal", porque "a priori", a que Kant se refere. Será que se segue daí que nada, na "coisa em si", corresponde às

condições espaciais subjetivas? Como eu o saberia, nesta fase de minha pesquisa crítica? A tese da idealidade é precisiva, não exclusiva, em relação a esse problema novo.

Devemos reconhecer, todavia, que desponta nas expressões de Kant[237] um tom de exclusivismo bem próprio para suscitar a desconfiança dos filósofos tradicionais: acreditaríamos realmente ouvi-lo, aqui, "determinar" por negações a realidade ontológica e conferir-lhe o atributo de inextensa, não obstante a ociosidade, que ele proclamará mais adiante, de quaisquer determinações da "coisa em si"… Evidentemente, esse não pode ser o fundo de seu pensamento. Eis o que ele quer inculcar: que essa mesma espacialidade que se define como "condição *a priori* do dado e fundamento direto dos juízos matemáticos", essa espacialidade — e não outra — não poderia pertencerà "coisa em si", visto que as propriedades da "coisa em si" só nos alcançam por meio de um dado empírico, particular e contingente, e não têm, portanto, proporção efetiva com a necessidade e a universalidade de nosso conhecimento espacial. Mas será que não existe, no âmbito absoluto do ser, um conjunto de condições reais que formam, aí, o correspondente simétrico[238] de nossas determinações espaciais *a priori*?Kant não pode afirmá-lo nem negá-lo: uma única coisa é garantida, que essa "espacialidade em si", caso exista, não interfere na análise transcendental de nossa faculdade de conhecer. Para conferir características espaciais à "coisa em si", deveríamos antes responder à pergunta seguinte: a "coisa em si" existe e pode receber, em nosso conhecimento, determinações objetivamente válidas? Essa pergunta de princípio será tratada em seu tempo. Enquanto isso, a "idealidade" kantiana do espaço deixa aberto o problema metafísico da realidade da extensão.

§ 4 — Aprioridade e idealidade do tempo

A forma do "tempo" requereria as mesmas considerações que a forma do "espaço". Uma única diferença as separa: enquanto o espaço é a forma pura dos fenômenos*em sua qualidade de externos*, "o tempo é a

condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral"[239] *na medida em que estes caracterizam o "senso íntimo"*, isto é, desenrolam em nós uma sucessão de estados interiores. Digamos, numa palavra, que o tempo é a forma do "sentido interno".[240]

Essa forma, relacionada ao dado sensível, apresenta todas as características da*aprioridade*. De fato, revela-se como uma condição absolutamente necessáriae universal da intuição sensível; estabelece o elo sintético de axiomas *a priori*, tais como estes: "O tempo só tem uma dimensão; tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos",[241] e assim por diante. Por outro lado, a forma do tempo não resulta analiticamente da forma do espaço; nada tem, tampouco, de um puro conceito, visto que faz parte integrante das representações sensíveis; corresponde, portanto, como o espaço, à noção de "intuição pura" ou de "forma *a priori* da sensibilidade".

Por fim, da aprioridade do tempo decorre sua *idealidade transcendental*, isto é, que a condição temporal *a priori* (apodicticamente garantida) da intuição sensível só é concebível como uma condição subjetiva (interior à consciência) dessa intuição.[242] Traduzamos a "idealidade transcendental" do tempo em linguagem metafísica e escolástica: ela significa que, para ter, não o conhecimento de uma sucessão, mas uma percepção sucessiva, o sujeito senciente deve estar, *ele próprio*, em sua faculdade sensível, submetido ao tempo, e que essa condição temporal das faculdades sensíveis do sujeito é o princípio direto da necessidade apodíctica e da universalidade absoluta das condições temporais ligadas, por nós, à intuição sensível.

As formas *a priori* de espaço e de tempo esgotam o objeto da "Estética transcendental". Não se poderia descobrir, *em nós*, um terceiro princípio que realiza os atributos de uma "intuição *a priori* da sensibilidade".

§ 5 — Conclusão: a relatividade da sensação

Recapitulemos. Graças à união entre uma diversidade dada (as "sensações") e formas *a priori* do espaço e do tempo, constitui-se a primeira unidade de ordem especulativa que invade o campo de nossa consciência: o fenômeno é o que "aparece", de início, na consciência. No entanto, não se deve abusar da palavra "aparência": essa palavra não designa em absoluto uma "pura aparência", mas o aspecto "relativo" de um objeto; não "o que parece", mas "o que aparece".[243] "Fenômeno" não quer dizer, portanto, ficção subjetiva; tampouco quer dizer "realidade objetiva": quer dizer relaçãodireta entre sujeito e objeto, segundo as condições materiais de um dado e as condições formais de uma faculdade receptiva do dado.[244]

Para permanecermos fiéis ao plano da *Crítica*, somos levados agora a estudar as condições em que o "fenômeno" sensível se torna, em nosso pensamento, um "algo", um "objeto" conhecido.

CAPÍTULO II: As sínteses do entendimento — I. A "analítica dos conceitos do entendimento puro"

§ 1 — Preliminares

Kant denomina *lógica transcendental* a aplicação da análise crítica aos elementos formais do conhecimento que ultrapassam a intuição sensível. Isso porque a lógica é o estudo das condições gerais do *pensamento*; e, acima da representação sensível, nada resta senão o "pensamento".

Se aplicarmos a nossos conhecimentos, em geral, a reflexão transcendental, reconheceremos que os fenômenos, ou as representações, só atingem nossa consciência clara como *objetos conhecidos* depois da subsunção sob pontos de vista mais gerais, heterogêneos às formas de espaço e de tempo. Ou seja, para se tornarem "objetos", os "fenômenos" têm de sofrer novas "condições *a priori*": chamemosde "entendimento" a faculdade de investir o fenômeno das condições superiores de unidade que farão dele um "objeto" em nosso pensamento. O sistema das relações necessárias obtidas pela análise dessas condições metassensíveis constitui uma "analítica transcendental", como Kant a denomina, ou uma "lógica transcendental" do entendimento. E "essa lógica será, ao mesmo tempo, uma lógica da verdade",[245] pois, visto que determina as condições sem as quais *objeto algum* pode ser dado a nosso pensamento, estabelece as normas que essa relação de nossas faculdades cognoscentes com os objetos deve *necessariamente* respeitar, a que chamamos *relação de verdade lógica*.

No entanto, a analítica transcendental não basta para explicar todos os juízos presentes em nossa consciência clara. Além dos juízos sintéticos pelos quais se constituem, mediante um dado sensível, "objetos" de experiência, além dos juízos analíticos que dissociam os primeiros, encontramos em nós sínteses mais altas, as da metafísica, que não entram, diz Kant, na constituição necessária de todo "objeto" de conhecimento e não apresentam, portanto, as garantias diretas de verdade lógica que as sínteses do entendimento ofereciam. Será preciso estudar bem, igualmente, o sistema dessas sínteses superiores, que parecem criar para nós categorias novas de objetos, isto é, objetos metempíricos. Mas como estes, diferentemente dos objetos de experiência, não são (segundo Kant) aqueles conteúdos de consciência cuja subtração faria desvanecer-se, para nós, *toda* possibilidade de conhecer, eles talvez só ofereçam uma *pura aparência* de objetividade;[246] não podemos ligá-los com confiança a uma "analítica transcendental", isto é, a uma ciência do objeto garantido do entendimento; aplicar-lhes-emos, em vez disso, o rótulo que Aristóteles impôs às "lógicas da aparência",[247] e declará-los-emos objetos de "dialética transcendental". A palavra "dialética" nãoimplica, de resto, uma presunção de erro: uma "dialética" pode ser verdadeira, pois as condições da aparência, insuficientes para fundamentar a "ciência" propriamente dita, não a contradizem necessariamente.

O nome de "razão" é mais especialmente reservado por muitos filósofos à faculdade de efetuar sínteses metempíricas. O estudo das funções da razão pura em seu uso metempírico, eis exatamente o que Kant intitula "Dialética transcendental", com a qual faz o coroamento da primeira *Crítica*.

Retomemos nosso percurso na via assim balizada. Consideraremos, neste livroIII, a "Analítica transcendental" e, no livro seguinte, a "Dialética transcendental".

§ 2 — Rumo à objetivação do dado

O "fenômeno", como vimos, nada mais é que o estado do dado sensível sob as formas espacial e temporal. Por sua "matéria", simples impressão atual, passivamente sofrida, o fenômeno encontra-se confinado nas condições de "particularidade" local e temporal mais estreitas. Se desprenderia delas ao menos por sua "forma"? Não: a extensão ou a sucessão, na medida em que afetam o dado, não ultrapassam os limitesdeste ou daquele dado particular. Isso porque a forma de cada fenômeno, embora resultante de uma disposição *a priori* mais geral, "contrai-se" e particulariza-se por sua união direta com determinada matéria particular.

Ora, é precisamente o caráter estritamente "particular" do fenômeno que o impede de *objetivar-se* por completo em nossa consciência. Ele representa, a cada instante, a maneira como nossa faculdade cognoscente é extrinsecamente afetada; é vivido, sofrido, como estado, não como objeto; não se separa de nossa subjetividade atual… Isso porque, se o fenômeno é *o dado recebido por nós*, somos nós identicamente *modificados pelo dado*: "passividade" e "subjetividade" aqui andam juntas: uma acarreta a outra, uma mede a outra.

Para conhecer o fenômeno *objetivamente*, eu deveria começar por isolá-lo das condições de receptividade atual e particular que o fazem aderir à minha consciência como a um sujeito contingente que se confunde com ele: isso porque o "objeto" só pode ser conhecido por *oposição* ao "sujeito". No entanto, sendo o fenômeno inteiramente confundido com minha "subjetividade" atual, para provocar um corte no interior dessa unidade indistinta de eu e não-eu — e assim fazer aparecer uma primeira oposição de sujeito e objeto —, um único meio parece possível e eficaz: impor ao fenômeno condições novas, incompatíveis com aquelas da pura subjetividade atual. Tais condições novas da representação fenomênica não podem provir de um dado externo acrescentado; isso porque, puramente recebidas de fora, elas seriam particulares e subjetivas como a própria representação fenomênica; devem, portanto — se, todavia, elas são possíveis — provir da *espontaneidade* de minha faculdade cognoscente.[248]

Repitamos isto em outros termos — não menos exatos; talvez, contudo, mais fáceis.

Tão logo tomo nítida consciência de um fenômeno (por exemplo, da "caneta-tinteiro" de que me sirvo neste instante), tomo consciência dele como de um "objeto", de um "algo": ou seja, confiro-lhe uma unidade independente, em ampla medida, de sua relação com minhas faculdades de conhecimento; atribuo-lhe uma permanência e relações que extrapolam minha representação concreta e atual; até o revisto de certo númerode predicados universais e absolutos, incompatíveis com o caráter particular e fugidio de uma modificação subjetiva: esta caneta-tinteiro é uma *coisa*, assim como eu o sou, não mais uma simples alteração de meu eu; sua constituição é do âmbito deuma combinação de leis físicas necessárias; está, no espaço e no tempo, submetida aos princípios de substancialidade, causalidade, solidariedade e assim por diante: em suma, deixou de ser puro fenômeno, "momento" inconsistente de minha consciência, para tornar-se "objeto" de experiência, dotado de leis próprias e "concebível" mesmo fora de toda relação com minha subjetividade atual.

É manifesto, portanto, que um fenômeno, para passar, em minha consciência, do estado de impressão subjetiva ao estado de objeto, deve adquirir ao menos propriedades que o façam extrapolar o momento presente e a relação particular de que ele nasceu. Em outros termos, deve *universalizar-se* em alguma medida. Decerto, a representação sensível, considerada em si mesma, precisivamente, não deixará de ser relativa, concreta, particular, mas será introduzida no jogo de funções superiores, que hão de conferir-lhe um alcance lógico infinitamente mais amplo: ao assumir um valor universal, ela começará a objetivar-se na consciência.

Talvez nos tenhamos demorado, mais do que conviria, num preâmbulo, nessa distinção entre fenômeno e conhecimento objetivo. Tais e quais, estas linhas contribuirão para orientar o espírito do leitor na direção mais favorável à compreensão do que se seguirá.

Retomemos, em detalhes, com Kant, todo o problema da constituição do*objeto como tal*.

§ 3 — As "categorias" do entendimento

As formas *a priori* da sensibilidade são radicalmente impotentes para fazer um "objeto" surgir na consciência. A constituição de todo "objeto" pensado requererá, portanto, condições formais *metassensíveis*.[249]

Quais são estas últimas?

Voltemos aos "objetos" de consciência verdadeiramente primordiais, que comportam um dado sensível e são chamados, por essa razão, de "objetos de experiência".Reservaremos para mais tarde a consideração desses "objetos" duvidosos, metempíricos, que são do âmbito da dialética transcendental.[250]

Ora, os objetos de experiência direta, cujo conhecimento sistemático constitui a física (= a ciência da natureza), apresentam-se a nós sob atributos gerais, que não são inteiramente associáveis nem à diversidade do dado inicial, nem às formas da sensibilidade. Os juízos em que tais atributos se expressam diretamente assumem uma universalidade que, evidentemente, não pode ter seu princípio adequado em nenhum dado particular, nem na justaposição ou na sucessão concretas.

Manifestamente, nesses objetos — ou, o que é equivalente, nos juízos que detalham a estrutura deles — os "fenômenos" são agrupados sob *princípios sintéticos a priori* que ainda não encontramos.

Como isolar, sob nosso olhar, esses princípios novos de unidade?

O procedimento indica-se por si mesmo. Em nossos juízos físicos, suporemos que o dado seja indiferente, a forma espacial e temporal, indeterminada; isto é: que nos situaremos na hipótese de fenômenos *quaisquer*; e buscaremos então qual diversidade esses juízos ainda

podem apresentar. Numa palavra, não levaremos emconsideração a diversidade material e sensível dos juízos, retendo apenas sua diversidade formal e metassensível. Edificaremos, assim, uma tabela das "formas de juízos" ou "das funções judicativas" suscetíveis de serem relacionadas a objetos de experiência.

Estudemos mais de perto, portanto, as "formas" possíveis do juízo em geral.[251]

Suponhamos as proposições: A é B. (*a*)

A não é B. (*b*)

A é B ou C. (*c*)

Se A é, B é. (*d*)

O juízo *categórico afirmativo* (*a*) reúne, de uma maneira absoluta, uma forma B a um sujeito A. Sem levar em consideração toda a diversidade de matéria, esse juízo expressa a *realidade* do sujeito e do predicado, segundo uma relação de inerência do predicado ao sujeito.

O juízo *categórico negativo* (*b*) *descarta* da realidade essa mesma relação de inerência — ou, se expressarmos isso na forma indefinida: *A énão-B*, afirma sobre A a realidade de um atributo caracterizado apenas por uma*limitação*, isto é, pela exclusão do termo B.

O juízo *disjuntivo* (*c*) estabelece um elo de *comunidade*, exclusivo ou não, entre cada um dos termos, B ou C, e A.

O juízo *hipotético* (*d*) expressa uma *dependência* não recíproca de B em relação a A.

Se acrescentarmos que essas diferentes proposições, para uma diversidade material qualquer, podem ser *universais*, *singulares* ou *particulares*; e, por fim, que a modalidade da afirmação judicativa, sempre para um conteúdo qualquer, pode expressar-se por um "talvez"

(*juízos problemáticos*), por um "isto é" (*juízos assertivos*), por um "isto deve ser" (*juízos apodícticos*); teremos reconhecido toda a diversidade a que os juízos permanecem suscetíveis, *independentemente da matéria deles*; ou, em outros termos, terão sido isoladas todas as*formas puras da síntese judicativa*.

Ora, essas formas gerais da síntese judicativa reproduzem realmente, como insinuávamos antes, as formas *a priori* da síntese do "dado" em "objeto".

De fato, nos juízos diversos — e somente aí — o fenômeno se torna, para nós, plenamente consciente, como "objeto"; por outro lado, nossa análise das formas puras do juízo só deixou de fora a própria diversidade dos fenômenos. Se, portanto, como vimos, o fenômeno só se objetiva submetendo-se a condições *a priori* metassensíveis,a diversidade destas últimas coincidirá necessariamente com a diversidade dos modos formais do juízo.

Chamemos "conceitos puros" do entendimento às formas *a priori* da síntese dos fenômenos em "objetos".[252] Haverá, portanto, tantos conceitos puros quantas funções judicativas sintéticas houver.

Dessa coincidência, que acabamos de constatar, entre "conceitos puros" e "formas sintéticas do juízo", a razão próxima é fácil de descobrir. O juízo, em suma, não é senão um agrupamento dos fenômenos por subsunção desses fenômenos sob uma regra geral. As regras gerais, que os juízos aplicam, determinam *a priori*, portanto, um número equivalente de sínteses da diversidade fenomênica. No entanto, uma forma sintética *a priori* dos fenômenos é exatamente o que chamamos de "conceito puro do entendimento".[253]

Os juízos físicos, na medida em que são sintéticos *a priori* e não analíticos nem puramente empíricos, expressam diretamente, portanto, por sua própria forma, os tipos fundamentais da unidade conceitual. A esses tipos fundamentais — "conceitos puros" ou "funções judicativas",

segundo o ponto de vista a partir do qual sejam considerados — Kant dá o nome de "categorias".

Reproduzimos abaixo a tabela das *categorias*, de modo tal que possamos nos referir a ela posteriormente, se for o caso. No entanto, não nos estenderemos, justificando-a em seus detalhes. Quase não importa, para nossa pesquisa, que essa tabela pareça incompleta, ou demasiado subdividida, ou um pouco artificial: o que nos interessa realmente é o *princípio* da síntese categorial. Esse princípio é algo queestabeleceremos — sempre segundo Kant — por um raciocínio muito mais rigoroso que a indução psicológica cujo resumo acabamos de ler.

TABELA DAS CATEGORIAS SEGUNDO KANT[254]

I. *Quantidade* dos juízos.

— J. universais (categoria: *Unidade*).

— J. particulares (categoria: *Pluralidade*).

— J. singulares (categoria: *Totalidade*).

II. *Qualidade* dos juízos.

— J. afirmativos (categoria: *Realidade*).

— J. negativos (categoria: *Negação*).

— J. indefinidos (categoria: *Limitação*).

III. *Relação* expressa nos juízos.

— J. categóricos (categoria correlativa: *Substância* e *acidente*).

— J. hipotéticos (categoria correlativa: *Causa* e *efeito*).

— J. disjuntivos (categoria correlativa: *Reciprocidade*).

IV. Modalidade dos juízos.

— J. problemáticos (categoria positiva e negativa: *Possibilidade*, *Impossibilidade*).

— J. assertivos (categoria positiva e negativa: *Existência*, *Não existência*).

— J. apodícticos (categoria positiva e negativa: *Necessidade*, *Contingência*).

§ 4 — A dedução transcendental das categorias

Abordamos aqui os capítulos da *Crítica* kantiana tidos como mais difíceis e mais obscuros. De acordo com o juízo de Kant, são, ao mesmo tempo, os mais decisivos e os mais fecundos.

> Não conheço pesquisas mais importantes, para estabelecer os fundamentos da faculdade a que chamamos entendimento e, ao mesmo tempo, para determinar as regras e os limites de seu uso, do que as do segundo capítulo da analítica transcendental, estabelecidas sob o título "Dedução dos conceitos puros do entendimento"; são também as que me custaram mais; espero, contudo, que minha pena não seja perdida.[255]

Antes de tudo, importa darmo-nos conta da necessidade em que estamos de fazer aquela "dedução transcendental" para alcançar o objetivo da *Crítica*.

A. NECESSIDADE E MÉTODO DESSA DEDUÇÃO

Não podemos, observa Kant, concluir pela necessidade de *categorias* da maneira como pudemos, na "Estética transcendental", concluir pela necessidade de*formas a priori* da intuição sensível. Todo "dado" recebido numa faculdade aí se reveste, quer queira quer não, de uma forma receptora — exatamente aquela da faculdade — e constitui, assim, a unidade mais elementar capaz de ocupar o campoda

consciência: o *fenômeno*. No entanto, uma vez estabelecido o fenômeno, o que então nos obriga a ir mais longe? Uma sensibilidade sem entendimento nem razão teórica não parece impossível: não reside aí, precisamente, segundo muitos filósofos, a condição própria da sensibilidade animal? A "categoria" não tem, portanto, o papel de uma condição absoluta de possibilidade do fenômeno.[256]

Pode-se conceber uma "consciência" (no sentido muito amplo dessa palavra) sem "categorias". Apressemo-nos em acrescentar que essa consciência não seria "objetiva". Ora, os dados primordiais sobre os quais a *Crítica* se exerce não se reduzem a puros fenômenos sensíveis, mas apresentam de saída todos os atributos de "fenômenos objetivados" ou "objetos fenomênicos". A consciência cujos títulos temos de controlar não é, portanto, uma consciência qualquer, mas uma consciência "objetiva".

O objetivo da "Dedução transcendental" é "explicar como conceitos *a priori* podem relacionar-se com objetos".[257] Ou, correlativamente, sob quais condições *a priori* objetos são possíveis numa consciência.

Essa "dedução" não consiste, todavia, em mostrar, pela experiência interna, a gênese do "conceito objetivo": uma demonstração empírica recairia nos moldes da psicologia ou da "fisiologia do espírito", tal como a tentou "o ilustre Locke";[258] isso porque, longe de ser-nos suficiente descrever a série *histórica* dos processos pelos quais criamos "objetos", pretendemos, na *Crítica*, depreender as condições que comandam *a priori a própria possibilidade* de todo conhecimento objetivo. A explicação psicológica nos fornece as condições de fato e as causas empíricas; a explicação transcendental invoca as condições de direito e estatui sobre a "legitimidade".[259] Ora, somente esta última importa à *Crítica*.

Para alcançar um valor crítico, a dedução das categorias deve ser, portanto, *a priori*; deve revestir as "categorias" apodicticamente de um "valor objetivo", isto é, mostrar não apenas que as categorias têm, na realidade, uma ligação constante com nossa experiência dos objetos,

mas que "somente as categorias tornam possível a experiência, quanto à forma do pensamento" (= quanto à forma metassensível da experiência).[260]

Poderia parecer que já tivéssemos feito essa demonstração nas páginas anteriores. No máximo, iniciamo-la. Provamos no "preâmbulo"[261] que, para tornar-se objeto, o fenômeno deveria revestir-se de condições *a priori* metassensíveis. Essa primeira conclusão era *a priori*, nem um pouco indutiva, visto que resultava diretamente da análise das noções de "fenômeno" e de "objeto". No entanto, como foi que mostramos, além disso, que as ditas condições *a priori* eram "categorias"? Unicamente*constatando* a coincidência do conhecimento objetivo com a síntese categorial que os juízos expressam. Nossa prova, nesse aspecto, era psicológica, *a posteriori*: mostrava-nos indubitavelmente que "era assim", mas não por que "era assim", e menos ainda "que pudesse ser de outro modo". Ora, o valor objetivo das categorias deve repousar num fundamento mais inabalável que uma simples lei psicológica, por mais certa que esta seja.

O desígnio de Kant é nada menos que este: mostrar *a priori que, para todo entendimento não intuitivo (isto é, sujeito a um conteúdo fenomênico), o conhecimento de "objetos" exige a mediação de categorias*.[262]

Kant insiste nesse rigor do ponto de vista crítico: o sucesso constante das "objetivações" de fenômenos sob a regra das "categorias" não basta para tornar inteiramente*inconcebível*, logicamente *impossível*, uma discordância entre as condições internas dos fenômenos e as do entendimento:

> Seria possível, rigorosamente falando, que os fenômenos fossem de natureza tal que o entendimento não os achasse em absoluto conformes às condições de sua unidade, e que tudo fosse uma tal confusão que, por exemplo, na série dos fenômenos, nada fornecesse uma regra estável para a síntese, nada que correspondesse ao conceito da causa e do efeito.[263]

A análise psicológica e indutiva, na melhor das hipóteses, não nos conduz logicamente para além desta conclusão: a objetivação de

fenômenos por meio das categorias é, para mim, uma necessidade subjetiva e inata. Isso é *insuficiente*, protesta Kant; porque, então,

> eu não poderia dizer: o efeito está ligado à causa *no objeto*, isto é,*necessariamente*; mas apenas: sou feito de tal maneira que não posso conceber uma representação senão ligada a outra. Isso seria fazer o jogo do cético. Assim, todo o nosso conhecimento, baseado no pretenso valor objetivo de nossos juízos, não passaria de uma aparência, e não faltariam pessoas que não reconhecessem essa necessidade subjetiva de objetivar; ao menos, não se poderia discutir com ninguém sobre algo que dependeria unicamente da organização do sujeito.[264]

O problema da "dedução transcendental", infinitamente mais profundo que o da análise psicológica, pode ser postulado agora em termos precisos: mostrar, fora de todo recurso à experiência — isto é, estritamente *a priori* —, que, *num entendimento desprovido de intuição própria, o conhecimento objetivo ocorre, necessariamente, por uma síntese categorial de fenômenos*. Se essa demonstração *a priori* for possível, teremos mostrado, na mesma ocasião, as condições de "valor objetivo" das categorias.

B. O ESSENCIAL DESSA DEDUÇÃO

Antes de entrar no caminho de Kant, na "dedução transcendental das categorias", acreditamos que não seja inútil traçar seu esboço muito simplificado, desembaraçado de todo acessório e todo rodeio expositivo.

O "pensamento objetivo" ou "o objeto no pensamento" — postulado inicial de toda a *Crítica* — abrange tanto *intuições* sensíveis como *conceitos*do entendimento. Vimos surgir, perto do fim do período pré-crítico, os dois problemas correlativos: como intuições sensíveis podem assumir, em nosso pensamento, valor de objetos? E como conceitos puros do entendimento podem assumir, em nosso pensamento, valor de objetos?

Eis, em poucas palavras, a solução de Kant.

a) *O pensamento objetivo*, primeiro, *não pode ser puramente passivo* (isto é, "recebido"; impresso extrinsecamente; sensível), visto que o "fenômeno" sensível, considerado em si, carece dos atributos essenciais de todo "objeto pensado"; segundo, *tampouco no homem ele é puramente ativo* (isto é, inteiramente espontâneo, totalmente produzido pelo sujeito pensante); isso porque, embora não possamos negar a possibilidade absoluta de um "entendimento intuitivo", cuja atividade própria criaria seu conteúdo material, o fato é que, na realidade, "nosso" entendimento, o único de que Kant se ocupa na *Crítica*, não é intuitivo. Nossos "conceitos puros", meras funções unificadoras, não poderiam, portanto, por si sós, representar um "objeto" na ausência de um "conteúdo" a ser unificado.

b) *O pensamento objetivo deve, portanto, ser uma síntese de elementos passivos* (ou "recebidos": dados extrínsecos, irredutíveis ao *a priori* do pensamento) *e elementos ativos* (condições *a priori*).

Nessa síntese objetiva, especifiquemos:

1. *A contribuição da sensibilidade*. A recepção do dado extrínseco faz-se necessariamente segundo a forma do sujeito receptivo, isto é, segundo uma "forma*a priori*" da sensibilidade. Na realidade, Kant "constata" em nós duas "formas*a priori* da sensibilidade": o espaço e o tempo. Não tenta, como Fichte fará posteriormente, "deduzi-las" da própria passividade dos sentidos.

2. *A contribuição do entendimento*, isto é, tudo o que é preciso acrescentar à contribuição da sensibilidade para fazer um "objeto do pensamento", um "conceito objetivo".

Kant define de duas maneiras essa participação do entendimento na formação do objeto. Primeiro, o entendimento confere ao fenômeno sensível as condições *de universalidade e necessidade* que o separarão da pura "subjetividade", particular e contingente. Segundo, o entendimento relaciona positivamente a diversidade fenomênica à *unidade de uma mesma consciência* — à "unidade pura da apercepção",

dirá Kant. Um e outro aspecto da função objetivadora — universalização e apercepção — correspondem, aliás, à noção kantiana de "síntese *a priori*", síntese aqui efetuada sob o tipo da "unidade objetiva universal da consciência".

c) *Sendo o objeto no pensamento, portanto, produto sintético da unidade pura da consciência e da diversidade intuitiva dos sentidos, daí se segue diretamente a necessidade de "funções a priori de síntese" ou de "categorias".*

De fato, a unidade *a priori* da consciência só pode alcançar a diversidade do dado sensível através das "formas *a priori* da sensibilidade" (espaço e tempo). Ver acima, *b*). É preciso, portanto, que, anteriormente à recepção de um dado qualquer, isto é, *a priori*, uma *relação funcional* associe a unidade pura da consciência às formas *a priori* da sensibilidade. Essa relação funcional apresentará tantas variedades quantas combinações *possíveis* existirem entre as formas *a priori* da sensibilidade, por um lado, e a unidade pura da consciência, por outro. Se essas formas da sensibilidade são, respectivamente, o espaço, para os sentidos externos, e o tempo, para o sentido interno, será preciso dizer que a relação funcional a que nos referimos oferecerá tantas variedades *a priori* quantasmaneiras possíveis existirem de relacionar um *dado* qualquer à unidade pura da consciência por intermédio das formas de espaço e de tempo — ou, mais brevemente ainda: quantas variedades *a priori* houver de maneiras possíveis de *unificar no tempo quaisquer fenômenos* (ver, mais adiante, a teoria dos "esquemas puros").

Essas diferentes "variedades" — que, *num sujeito a um só tempo intelectual e sensitivo*, especializam *a priori* a função unificadora do entendimento — são chamadas por Kant de "*categorias*". Elas representam os muitos tipos gerais de objetos possíveis de *nosso* entendimento: uma inteligência intuitiva não teria emprego para "categorias".

À dupla pergunta formulada no início deste parágrafo, a resposta de Kant é, portanto, muito precisa:

1. As intuições sensíveis só assumem valor de objetos, em nosso pensamento, por síntese sob "categorias".

2. Os conceitos puros — expressões das categorias — só assumem valor de objetos, em nosso pensamento, por síntese com as intuições sensíveis, que lhes fornecem uma "matéria".

Refaçamos agora *o mesmo trajeto*, mais lentamente, do caminho de Kant, sem nos proibirmos, todavia, de aproximar da linha reta as sinuosidades de sua apresentação.

C. UMA PRIMEIRA ETAPA NA DEDUÇÃO

Que um entendimento não intuitivo só possa exercer seu modo próprio de operação com base em *fenômenos*, isso é absolutamente evidente pela simples análise das noções em causa.

De fato, um entendimento não intuitivo é uma faculdade sem conteúdo material próprio, uma função puramente formal, pois se, além disso, oferecesse por si mesmo uma matéria, seria intuitivo.

No entanto, uma faculdade de tipo formal pode encontrar a "matéria" de seus atos em dois graus de elaboração: em estado de puro "dado" — e, nesse caso, a faculdade é receptiva, é uma "sensibilidade" — ou em estado de dado já recebido previamente pela consciência, imbuído, portanto, pelas formas de uma sensibilidade, isto é, em estado de "fenômeno". Visto que, por definição, o entendimento se superpõe à sensibilidade, a matéria por ele elaborada só pode ser o "fenômeno", não o puro "dado". E a função própria do entendimento já não é uma "informação" direta, mas uma "síntese".

Resta mostrar que um entendimento não intuitivo só conhece "objetos" ao subsumir os fenômenos sob regras *a priori*, sob

"categorias"; em outras palavras, ao operar, segundo tipos *a priori* metassensíveis, a *síntese* dos fenômenos.[265]

Convenhamos de início uma definição mínima do "conhecimento objetivo". "Um *objeto*, na consciência, é aquilo cujo *conceito reúne* os elementos *diversos* de uma *intuição*".[266] Um "objeto" — na qualidade de conhecido— pressupõe, portanto: 1) uma *diversidade* de origem intuitiva, 2) *unificada* ou sintetizada, 3) num *conceito*, isto é, na "representação de sua unidade sintética".[267]

Admitiremos, portanto, com Kant, que *conhecer objetivamente é ter consciência da unidade sintética de uma diversidade de fenômenos.* Como o "conhecimento objetivo", assim definido, é possível?

D. A UNIDADE DA APERCEPÇÃO PURA

Precisamos examinar de mais perto o que de fato pode ser a "consciência de uma síntese de fenômenos" e o que ela necessariamente pressupõe.

Dizemos ter consciência de "algo" quando se torna possível, para nós, pronunciar a seu respeito: *eu* o vejo, *eu* o imagino, *eu* o penso etc., em suma, quando a representação do objeto se encontra relacionada àquela unidade homogênea do "eu" que caracteriza similarmente, como um fator comum, todas as representações emergidas na consciência clara. Uma representação não relacionada a essa unidade do "eu" permanece "despercebida" (segundo a expressão de Leibniz): é, para mim, como que inexistente. "O *eu penso*", escreve Kant, "deve poder acompanhar todas as minhas representações, pois, de outro modo, haveria em mim algo de representado que não pudesse ser pensado, o que significa dizer que a representação se torna impossível ou, ao menos, que ela nada seria para mim".[268] Todos os "fenômenos", portanto, na medida em que entram objetivamente na consciência clara,[269] devem ser relacionados à unidade do "eu".

O que, exatamente, a relação com a unidade do "eu" assinala? Em que o "eu" consiste aqui? Não consiste, evidentemente, na percepção intuitiva do meu "eu" ontológico, algo como aquele conhecimento objetivo e explícito de minha substancialidade própria que Descartes julgava descobrir no "cogito". Consiste, porém — mais modestamente — na *condição comum, a priori, que agrupa na unidade de uma consciência todas as minhas representações*: estas só constituem para mim "conhecimento" em virtude do elo de unidade que as interliga. Isoladas, constituiriam os tantos elementos de consciência esparsos,[270] as tantas consciências rudimentares e obscuras, consciências sem "eu", algo que nossa experiência humana não comporta.

Kant denomina de "apercepção empírica" a representação *dos* objetos de experiência, *das* sínteses fenomênicas particulares. Reserva o nome de "apercepção pura" ou de "apercepção transcendental" à apreensão do "eu" como*condição a priori de unidade* que afeta a totalidade dos objetos de apercepção empírica possíveis numa mesma consciência.

Retomemos o raciocínio de Kant:

Todos os fenômenos, como dizíamos, para tornarem-se matéria de conhecimento,[271] devem poder ser "percebidos", isto é, relacionados à unidade da consciência.

A relação de uma diversidade de fenômenos com uma unidade é uma síntese de fenômenos. Ora, toda síntese efetuada pressupõe um *princípio* sintético, uma*regra* prévia ou, em outros termos, uma *condição a priori que torna essa síntese* possível.

Portanto, para que os "fenômenos" possam tornar-se matéria de conhecimento, é preciso que preexista (com uma prioridade lógica) uma *condição a priori quegaranta a relação deles com a unidade absoluta da consciência*: em outros termos, a síntese dos fenômenos, na medida em que interessa à *Crítica* e conduz à constituição de "objetos", far-se-á *em conformidade com uma "regra a priori" de unidade*, que define precisamente *a consciência como tal*.[272]

Já detemos uma conclusão preciosa, que será preciso saber empregar diretamente.

E. A APERCEPÇÃO PURA (TRANSCENDENTAL) E AS CATEGORIAS

"A unidade da consciência é, portanto" — prossegue Kant — "aquilo que, por si só, constitui a relação das representações com um objeto, isto é, o valor objetivo delas; é o que faz delas conhecimentos e, por conseguinte, aquilo em que repousa a própria possibilidade do entendimento".[273]

Se tomarmos rigorosamente esse teorema que acabamos de demonstrar, será preciso dizer que a unidade da "apercepção pura" é a condição soberana da possibilidade de todo conhecimento objetivo e que, portanto, para falar com propriedade, só existe na consciência *um único objeto*, queremos dizer a síntese *total* da diversidade dos fenômenos, sejam quais forem suas diferenças de lugar e de tempo.

Se entendemos: um "único objeto adequado", o que não exclui, entre si e os fenômenos, uma multiplicidade de "objetos" secundários, acreditamos que seja esse, de fato, o pensamento de Kant.[274] Ele introduz, no âmbito crítico, o correspondente simétrico daquele princípio de "racionalidade integral" de Aristóteles, Descartes e Spinoza, segundo o qual, como dissemos em várias ocasiões, todo conteúdo de pensamentoé objetivamente verdadeiro na medida em que pertence ao sistema *total* darazão.

Na realidade, porém, no próprio interior do objeto único que reuniria em si toda a diversidade de nossas intuições, será que distinguimos *verdadeiros objetos parciais*? Como esse recorte do objeto é possível?

A essa pergunta, daremos uma primeira resposta, *a priori*, que a nosso ver parece depreender-se assaz claramente das elaborações da segunda seção da "Analítica transcendental",[275] sobretudo se as compararmos com as passagens correspondentes da primeira edição.

A unidade da apercepção pura — não sendo, esta última, nem receptiva, nem intuitiva — aplica-se necessariamente a fenômenos, isto é, ao dado extrínseco já revestido da forma de uma faculdade receptiva (sensível). Esse ponto já foi estabelecido anteriormente.

Daí se segue que, antes mesmo da apresentação de algum "dado" particular, a unidade aperceptiva, por um lado, e a forma de recepção sensível, por outro, devem ser conjugadas por uma "relação *a priori*". De fato, a unidade aperceptiva sóalcança o fenômeno através da forma da sensibilidade, e ambas pertencem a uma única e mesma consciência.

Se a sensibilidade simplesmente reduzisse a diversidade do dado inicial a uma forma *a priori* homogênea, em outros termos, se a intuição sensível não apresentasse nenhuma outra diversidade exceto a do dado, todos os fenômenos seriam relacionados da mesma maneira à unidade aperceptiva (supondo que uma síntese aperceptiva fosse possível em tais condições). Vê-se facilmente por que: a unidade pura da síntese aperceptiva não pode ser diversificada *diretamente* pela diversidade empírica do dado, pois isso seria reduzir a unidade absoluta da consciência à unidade relativa de uma "sensibilidade" e impossibilitar o "conhecimento objetivo"; se uma diversidade formal se introduz no sistema aperceptivo, é preciso, portanto, que essa diversidade dependa, não da variedade do dado, mas da variedade da relação que liga*a priori* a sensibilidade à unidade da apercepção. Ora, na hipótese em que a forma *a priori* da intuição sensível é perfeitamente homogênea, não resta nenhum princípio de diversificação possível da "relação" que ligaria essa "forma" à síntese aperceptiva. Esse seria o caso (suposição talvez absurda, aliás) se a forma da intuição sensível fosse, pura e simplesmente, a *quantidade homogênea*. Todos os fenômenos se relacionariam, então, à unidade da apercepção segundo uma "regra" idêntica, isto é, existiria apenas uma única "categoria".

No entanto, ao lado da forma espacial ou quantitativa, nossa sensibilidade apresenta — por quê? Kant o ignora, trata-se de um fato primordial[276] — outra forma *a priori*, associada à primeira no "sentido

íntimo"; queremos dizer: o *tempo*, ou, mais exatamente, a "temporalidade".

Ora, para um dado material *qualquer* introduzido sob a forma espacial, a combinação da intuição espacial com a intuição temporal do mesmo dado *pode, a priori, ser diversa*. Isso quer dizer que um objeto sensível qualquer, dado no espaço, pode ser inserido no transcurso do tempo de diversas maneiras: simplesmente como dado no tempo, ou como permanente no tempo, ou como dado em sucessão irreversível com outro elemento espacial, e assim por diante.

Graças à forma do tempo, superposta à forma espacial, uma *diversidadea priori* — um jogo de "possibilidades" — existe, portanto, nas condições gerais da sensibilidade. Sendo essa forma, por si e *a priori*, diversificada (espaço x tempo), a relação supracitada deve, portanto, ser diversificada proporcionalmente.

A conclusão decorre por si: a síntese aperceptiva de fenômenos *dados no tempo* é suscetível, *a priori*, de tantas variedades estáveis quantas maneiras houver, *a priori*, de dar-se um fenômeno no tempo; ou seja, essa síntese deverá realizar-se conforme um número mais ou menos grande de "regras" ou "categorias".

Completemos o raciocínio e teremos expressado todo o essencial da dedução transcendental. Ora, acrescentaremos, a síntese aperceptiva é exatamente aquela que nosfaz tomar consciência *objetivamente* dos fenômenos dados no tempo. Portanto,*a consciência objetiva de fenômenos dados no tempo exige uma diversidade de categorias.*[277]

Observar-se-á que só concluímos com certa reserva: não afirmamos que *toda* faculdade objetiva desprovida de intuição própria — ou, mais brevemente, todoentendimento não intuitivo — exige uma *diversidade* de categorias; mas apenas que todo entendimento não intuitivo *obrigado a realizar sínteses no tempo exige uma pluralidade de categorias*.

De fato, a condição do tempo não pode deduzir-se analiticamente da noção de um entendimento não intuitivo, ou, ao menos, Kant não faz essa dedução analítica. A condição do tempo é-*nos* dada diretamente, como "intuição *a priori*" constitutiva de *nossa* experiência: introduzir aqui o tempo entre os fatores lógicos da "Dedução transcendental" não é, decerto, ultrapassar as condições *a priori* do objeto *humano* de conhecimento, mas já é, *talvez*, ultrapassar as condições *a priori* de possibilidade do objeto não intuitivo *como tal*.

Para interpretar, com todo rigor, o raciocínio kantiano, nossas conclusões deverão escalonar-se da seguinte maneira:

1. Todo entendimento não intuitivo exige a mediação de uma *síntese categorial*, isto é, de uma ou mais categorias. Proposição analítica, independente da consideração do fator: *tempo*. Ela basta para estabelecer o próprio princípio da "síntese categorial".

2. Todo entendimento não intuitivo, sujeito à forma do tempo, exige uma *diversidade* de categorias. Proposição menos ampla, mas igualmente analítica.

3. Essas categorias são idênticas às "formas puras da síntese judicativa", isto é, correspondem, ao menos em princípio, *às categorias kantianas*.[278] Resta demonstrar essa proposição.

Propositalmente, conferimos ao raciocínio anterior a forma mais abstrata possível, a fim de generalizar seu alcance. Acreditamos, aliás, haver apenas traduzido, sem "trair" em absoluto, o pensamento de Kant. Este propõe, explicitamente, para alcançar a conclusão fornecida no item 3, um argumento que parece, à primeira vista, recorrer à variedade *psicológica* dos juízos, mas que, no fundo, equivale à prova anterior, completada pela introdução de uma definição do juízo.

> A diversidade dada numa intuição sensível entra necessariamente sob a unidade sintética originária da apercepção. [Com efeito, sem essa relação com a apercepção pura, a diversidade sensível não se tornaria consciente]. Ora, o ato doentendimento pelo qual a diversidade de representações em geral (quer intuições, quer conceitos) é reduzida à unidade aperceptiva outra coisa não é senão a função lógica do juízo. [Daremos dentro de um instante a prova

dessa premissa menor]. Toda diversidade dada na intuição sensível é determinada, portanto, pela relação com uma das funções lógicas do juízo. No entanto, as "categorias" se definem precisamente como determinações que relacionam uma diversidade sensível às funções lógicas do juízo. Por conseguinte, a diversidade de uma intuição sensível está necessariamente submetida a categorias.[279]

Como Kant prova a premissa menor desse polissilogismo?[280]

Consideremos o "juízo" em si. A definição usual dos lógicos, de que "o juízo é a representação de uma relação entre dois conceitos" carece, diz Kant, tanto de amplitude como de precisão; de fato, não abrange os juízos disjuntivos e hipotéticos (que implicam uma relação, não de conceitos, mas de juízos) e, além disso, abstém-se dedeterminar o que teria sido mais interessante de especificar: a natureza da relação de que se fala.[281]

Dissemos anteriormente que o juízo, segundo Kant, era *a subsunção de uma diversidade de fenômenos sob uma regra a priori*. Suponhamos essa definição exata e aplicável.[282] A demonstração empreendida estaria rematada se pudéssemos provar que essa "regra *a priori*" sempre se reduz, em última análise, à unidade da apercepção. Ora, a prova *a priori* foi feita anteriormente.[283]

De resto, a dedução transcendental kantiana encontra confirmação no exame psicológico dos juízos. Estes compreendem, decerto, uma síntese empírica das representações, síntese esta efetuada pela "imaginação reprodutiva": no entanto, essa síntese— que nos fornece a justaposição "material" de elementos que poderiam, respectivamente, servir como sujeito e predicado — quase só tem, por si mesma, o "valor subjetivo" de uma representação complexa; ela ainda não é o juízo. O que falta aí? Falta algo que se expressa, em todo juízo, pela cópula "é". Esta traduz a forma derradeira e simples, a unidade fundamental, que perpassa toda a variedade dos juízos. No entanto, a unidade derradeira da síntese judicativa, daquela síntese em que "objetos" nos aparecem, o que seria senão a unidade transcendental da consciência, a unidade sintética pura da apercepção? "Um juízo", diz Kant, "não é uma maneira de reduzir conhecimentos dados à unidade objetiva da apercepção?".[284] Graças a essa "unidade", "as duas representações (que todo juízo abarca)

estão ligadas *no objeto, independentemente do estado do sujeito*”.[285] não apenas elas são conjuntamente *experimentadas*, como, objetivamente falando, *estão* conjugadas.

F. RECAPITULAÇÃO

Talvez não se julgue inútil fazer aqui uma pausa, por um instante, e avaliar num só golpe de vista o caminho percorrido na “Dedução transcendental” das categorias.

No fundo, nada fizemos senão aplicar aos dados diretos da consciência uma *lei muito elementar de correlação*, que é o próprio cerne do raciocínio transcendental; poderíamos formulá-la desta maneira: a toda síntese efetuada na consciência corresponde um princípio *a priori* de síntese ou, em linguagem crítica, uma “faculdade”; quanto mais abrangente a síntese, mais profunda e una é a faculdade.

Ora, mostramos que a síntese aperceptiva, criadora e reveladora do “objeto” *como tal* (*sub ratione obiecti*), estende-se à totalidade dos elementos presentes na consciência, cuja suprema unidade sintética ela assim manifesta; a partir daí, o princípio *a priori* dessa síntese ocupa a própria base da consciência e comanda todas as outras condições *a priori* do conhecimento.

Esse teorema kantiano da apercepção transcendental é uma afirmação muito explícita da unidade absoluta da consciência no conhecimento objetivo. Transposto para a linguagem ontológica, significaria a unidade metafísica mais estrita do sujeito sensitivo-racional que o homem é.

Do princípio aperceptivo, cumpriu que buscássemos *as condições gerais de aplicação* a um dado de intuição sensível.

E descobrimos, em primeiro lugar, que o princípio *a priori* da apercepção tinha sempre de gozar da propriedade que Kant denomina “espontaneidade”, em oposição à “receptividade” das formas sensíveis.

A "espontaneidade" é uma aprioridade elevada ao quadrado, que mantém sob seu domínio a própria aprioridade das formas diretamente receptivas do dado. Daí já se segue a necessidade de uma síntese "categorial" dos fenômenos.

Vimos, depois, que a diversidade interna das formas *a priori* da sensibilidade acarretava, como consequência, uma diversificação funcional da unidade aperceptiva ou, em outros termos, tornava necessária a mediação de uma diversidade de "categorias".

Por fim, identificamos essas categorias com os "conceitos puros do entendimento", princípios da repartição da diversidade fenomênica entre as "funções lógicas do juízo".

Assim demonstramos *a priori* a necessidade *de* categorias.

Será que poderíamos ter levado o raciocínio mais longe e especificado, *a priori*, *quais* devem ser essas categorias?

Duas vias de argumentação estavam abertas para nós: definir *a priori* as diversas combinações possíveis do elemento espacial com a forma do tempo, sendo a diversidade *a priori* da sensibilidade o próprio princípio da diversificação das categorias; ou deslindar as diversas formas possíveis do juízo, definido como "subsunção de uma diversidade fenomênica sob uma regra *a priori*": podemos nos perguntar, aliás, até que ponto uma determinação apodíctica dessas formas judicativas seria praticável sem passar pela consideração da diversidade *a priori* da sensibilidade.

Kant contornou a dificuldade e estabeleceu os detalhes de suas categorias analisando o juízo tal como se apresenta em nossa experiência psicológica.[286] Não gostaríamos de sugerir que essa identificação kantiana das categorias seja puramente indutiva: sob uma aparência de indução, ela dissimula, a nosso ver, necessidades *a priori*; estas pertencem, porém, a diversos planos de aprioridade e, no fim das contas, a tabela kantiana das categorias não é homogênea. Talvez

façamos um exame mais aprofundado em trabalhos ulteriores, sobre os conceitos fundamentais da metafísica e da ciência empírica.

Aqui, do ponto de vista da *Crítica geral* do conhecimento, é menos importante para nós que as categorias sejam *estas* ou *aquelas*. O essencial era estabelecer dedutivamente a participação *de* categorias na constituição de todo objeto de pensamento.[287]

Resta um ponto, porém, a ser elucidado. Como as "categorias", arcabouço *a priori* da unidade de consciência, podem então aplicar-se *regularmente* à diversidade *empírica* dos sentidos? A necessidade dessa correspondência, para que um objeto de pensamento seja possível, é algo que deduzimos anteriormente e não é preciso voltar ao assunto; no entanto, preferiríamos não ser forçados à essa conclusão com uma venda nos olhos: gostaríamos de ver com mais clareza nesse âmbito, de darmo-nos conta também do "como". "Trata-se agora", diz Kant, "de explicar como, por meio das categorias, objetos que só poderiam se apresentar a nossos sentidos podem ser conhecidos por nós, *a priori*, nas leis de sua ligação metassensível".[288]

Kant formulou o mesmo problema ainda em outros termos. Não basta, diz ele, possuir uma doutrina dos conceitos, conhecer abstratamente as "regras *a priori*" constitutivas dos objetos. Conhecer regras não é nada, quando não se sabe aplicá-las, quando não se sabe "decidir que algo entra ou não sob alguma dessas regras".[289] Ora, o poder de "subsumir sob regras é precisamente a *faculdade do juízo*".[290] Cientes da necessidade dos "conceitos do entendimento", cientes também, portanto, da necessidade de um "juízo" que os aplica a uma dada matéria, só possuiremos uma doutrina completa do "juízo", contudo, no momento em que tivermos a chave da aplicação variada das regras conceituais aos fenômenos sensíveis. Por isso, Kant denomina a investigação subsequente de "doutrina transcendental do juízo".

CAPÍTULO III: As sínteses do entendimento — II. A "doutrina transcendental do juízo"

Ela abrange duas partes: primeiro, o estudo das condições de *aplicação* das categorias, ou dos conceitos puros do entendimento, aos dados sensíveis. Segundo, o estudo sistemático dos *juízos sintéticos a priori* que fundamentam diretamente essa aplicação e que, por isso mesmo, comandam toda a nossa experiência dos objetos.

O primeiro estudo é intitulado por Kant de "esquematismo do entendimento puro"; o segundo, de "sistema dos princípios do entendimento puro".[291]

§ 1 — O "esquematismo do entendimento puro"

Antes de toda investigação, digamos sumariamente que: o *esquematismo do entendimento puro* outra coisa não é senão o conjunto das condições *a priori* criadas, na sensibilidade pura, pela subordinação necessária desta última ao entendimento puro no interior da unidade de uma mesma consciência.

A. OS ESQUEMAS EM GERAL

"Para subsumir um objeto sob um conceito, é preciso certa homogeneidade entre o que o objeto contém e o que o conceito representa".[292] Só se "subsume", de fato, segundo um atributo comum.

Ora, entre as categorias ou os conceitos puros do entendimento, por um lado, e as intuições empíricas, por outro, há heterogeneidade integral… "Como, portanto, a*subsunção* dessas intuições sob esses conceitos e, por conseguinte, a *aplicação* das categorias aos fenômenos é possível?".[293] Dado, contudo, que a subsunção se realiza, "é evidente que deve haver um terceiro termo, que seja condizente, por um lado, com a categoria, e, por outro, com o fenômeno, o que torna possível a aplicação da primeira ao segundo".[294] Esse elemento intermediário "deve ser puro (isto é: *a priori*, sem nenhum conteúdo empírico); no entanto, se ele deve ser *intelectual*, por um lado, deve ser *sensível*, por outro".[295]

"Esse é o *esquema transcendental*".[296]

Será possível encontrar, em nossa experiência psicológica, um elemento de ligação dotado das propriedades desse *esquema*?

Decerto. Uma — mas uma única — condição inerente à nossa consciência confina a um só tempo o entendimento e a sensibilidade: *o tempo*, forma do sentidoíntimo. Toda "determinação transcendental do tempo" poderia, portanto, realizar os atributos do esquema.[297]

No entanto, para começar, será que o tempo ocupa realmente uma situação mediana entre a sensibilidade e o entendimento? Isso resulta das demonstrações já feitas ao longo da "Dedução transcendental". Por um lado, de fato, o tempo se relaciona diretamente com o fenômeno, como a forma constitutiva deste último; por outro, o tempo, forma superior da sensibilidade, é ele próprio necessariamente determinado pela unidade *a priori* da consciência, pela "unidade originária da apercepção". Sob esse segundo aspecto, o tempo adquire uma "determinação transcendental" condizente com a categoria.[298] Ou seja, a cada categoria, corresponde diretamente uma *determinação a priori* sofrida pela forma do tempo e que se impõe, por esse intermédio, aos fenômenos.

A "determinação transcendental do tempo" pode, portanto, servir de "esquema transcendental".

Considerado em suas condições essenciais, que são do âmbito da "Dedução transcendental", o esquema deve ser definido: "Uma condição formal e pura da sensibilidade [*in casu*: do tempo], pela qual um conceito do entendimento é restrito [determinado] em seu uso objetivo", isto é, em sua aplicação aos fenômenos.[299]

Por mais rigorosa que seja essa noção de "esquema transcendental" em sua abstração severa, Kant parece ter acreditado que se desejaria uma definição mais vizinha da experiência psicológica. Retomemos, com ela, por outro viés, a questão do esquema. Buscaremos primeiramente descrever a função psicológica do esquema em geral; depois, situar essa função do esquematismo entre as condições superpostas de nosso conhecimento objetivo; por fim, definir mais especialmente os "esquemas do entendimento puro".

O que é um esquema, em geral, e como ele difere da imagem?[300]

Um e outro, diz Kant, são produto da *imaginação* definida como faculdade do "sentido interno". De fato, a imagem de um objeto percebido abrange sempre uma pluralidade de fenômenos, associados não apenas no espaço, forma do sentido externo, como no tempo, forma do sentido interno. Dizemos: "no tempo"; isso porque, para obter a unidade concreta da imagem espacial, por exemplo, a imagem de cinco pontos justapostos, a psicologia ensina que não bastou receber a impressão espacial bruta desses pontos: foi preciso, para abarcá-los em sua totalidade, dirigir sucessivamentea atenção de um a outro, percorrê-los. A impressão espacial, passivamente recebida, justapõe indiferentemente fenômenos isolados, sem aí delimitar agrupamento característico; somente o movimento sucessivo de síntese os coleta e os agrupa em imagem.[301] Ora, essa última operação, transcorrida no tempo, é do âmbito do sentido interno e relaciona-se à faculdade que os psicólogos chamam de imaginação. O "esquema" de que falamos

pertence àquela fase de edificação sucessiva da imagem: é, portanto, uma determinação do sentido interno segundo o tempo.

Entre o "esquema" e a "imagem", eis agora a diferença exata.

A "imagem" representa o *termo concreto* da operação imaginativa, seu resultado. Por exemplo: "cinco pontos justapostos" são uma imagem do número cinco. (A imagem é empírica).

O *esquema* nada tem de uma representação acabada; designa apenas o*método* segundo o qual a imaginação constrói a imagem; o esquema é um procedimento de edificação imaginativa no tempo. Qual será, portanto, o esquema do número cinco? Unicamente a "regra interna" que preside à síntese imaginativa desse número. (Em relação à imagem particular, o esquema é *a priori*).

Uma observação psicológica muito simples evidencia perfeitamente a diferença entre *esquema* e *imagem*.

Suponhamos, diz Kant,[302] o conceito de um número considerável, digamos, mil. Esse conceito será acompanhado de um *esquema*, isto é, da noção prática de um*método* segundo o qual a imaginação poderá construir, por síntese, um milhar de unidades concretas; no entanto, seria difícil que tal conceito se associasse a uma*imagem* atual de mil unidades justapostas.

> Na prática [observa Kant com muita sutileza], nossos conceitos sensíveis puros [isto é, aqueles que expressam a forma da intuição sensível] não têm por fundamento a imagem dos objetos, mas seu esquema. Não há imagem de um triângulo que possa ser adequada ao conceito de triângulo em geral. De fato, nenhuma delas poderia alcançar a generalidade do conceito, fazer com que este se aplique igualmente a todos os triângulos, os triângulos retângulos, os escalenos etc. O esquema do triângulo [...] significa uma regra da síntese imaginativa que constrói certas figuras no espaço.[303]

O que é verdadeiro para o conceito de figuras geométricas não é menos verdadeiro para os conceitos empíricos. Suponhamos o conceito genérico de "cão". "Designa uma regra segundo a qual minha imaginação pode traçar,[304] de maneira geral, a figura de um quadrúpede [dessa categoria], sem estar sujeita a determinada forma

particular oferecida pela experiência, tampouco a esta ou aquela imagem particular e concreta".[305]

Compreende-se mais facilmente, a partir desses exemplos, a diferença que Kant estabelece entre *esquema* e *imagem*. A imagem se expressa em termos de *representação*, e é construída em conformidade com o esquema, que, por isso, desfruta de uma prioridade lógica na operação imaginativa. O esquema se expressa em termos de *ação*:[306] ele é a própria forma do ato de síntese que origina a imagem.

Mostraremos depois até que ponto, exatamente, a ideogênese escolástica, por sua teoria da abstração conceitual e por suas indicações sobre o papel da finalidade na intelecção, encontra-se com a doutrina kantiana do esquematismo.[307]

Enquanto isso, esbocemos, segundo as visões de Kant, o processo inteiro do conhecimento objetivo, a fim de aí assinalar mais nitidamente o lugar do esquema.[308]

Na origem, as faculdades sensíveis são passivamente impressionadas pelo "dado", recebido segundo as condições *espaciais* do sujeito ("secundum quantitatem concretam"). É a parte dos sentidos externos no conhecimento objetivo: primeira e insuficiente redução do "dado" à unidade da consciência.

O dado estendido deve, além disso, ser retomado e unificado pelo sentido interno, cuja forma própria é o *tempo*. Ora, o tempo mede o espaço, ao construí-lo — ou reconstruindo-o — sucessivamente. Se a unidade do sujeito cognoscente se limitasseà da continuidade espacial medida pela pura continuidade temporal, o dado diverso só constituiria, a cada instante, um único fenômeno polimorfo, de mesma extensão que o sujeito e desenvolvendo-se com ele, inseparavelmente, ao longo do tempo indefinido.

Na realidade, o fenômeno se diversifica em *unidades parciais*, que desenham, na diversidade banal do dado, agrupamentos mais ou menos extensos e relativamente estáveis. O escalonamento espacial e

temporal do dado não é o de uma diversidade indiferente, mas revela uma síntese múltipla dos elementos diversos: por si só, de fato, essa síntese cria e delimita as unidades figuradas que chamamos de "representações" sensíveis. Ora, isso só é possível se o tempo, na medida em que impõe sua unidade ao espaço, é ele próprio unificado e, por assim dizer, "contraído" por um princípio antecedente de unificação.[309]

Nesse ponto, a análise psicológica confirma absolutamente o raciocínio crítico. Dá testemunho de que a percepção sensível, ou a síntese original de uma representação, não é algo tão simples como se poderia acreditar. A percepção sensível pressupõe sempre o concurso de processos associativos complicados, cujo jogo mais elementaré ainda o indicado por Kant: uma ressíntese sucessiva dos elementos espacialmente dados. Se chamarmos "imaginação construtiva" à faculdade de edificar sinteticamente uma representação sensível por meio do dado espacial, os psicólogos dirão que *a percepção sensível exige o concurso da imaginação construtiva*.[310]

Ora, a síntese imaginativa, como toda síntese, pressupõe um princípio sintético correspondente: aqui, esse princípio de síntese deve haver predeterminado o ato sintético a desenrolar-se no tempo *desta* maneira, e não *daquela*; esseprincípio deve ser, portanto, uma "determinação transcendental do tempo". A síntese temporal é assim delimitada de dois lados simultaneamente: *materialmente*, pelo dado atual, que ela agrupa em sucessão; e *formalmente*, por uma condição prévia, cujo princípio supremo deverá ser buscado mais profundamente ainda no sujeito cognoscente. A predeterminação interna e formal do tempo, relativamente a uma matéria espacialmente dada, constitui um esquema: este, considerado em geral, deverá, portanto, ser assim definido: a forma especificadora, a "regra" imanente da síntese imaginativa.

Mas qual é o "princípio sintético" que impõe essa "regra interna" (esquema) à síntese imaginativa?

Não esqueçamos que o produto sintético da imaginação está presente *objetivamente* em nossa consciência.

Ora, toda síntese de fenômenos em "objetos" depende, em última instância, da unidade absoluta da consciência. Essa unidade, como vimos, não pode alcançar a diversidade dos fenômenos senão determinando previamente a forma do tempo; em outras palavras, impondo *a priori* certas condições à síntese imaginativa. Essas condições, que são primitivas e puramente *a priori*, são chamadas — na medida em que as consideramos no entendimento — *categorias* ou *conceitos puros*. Na medida em que são consideradas impressas *a priori* na própria atividade da imaginação, correspondem à definição dos "esquemas" (neste caso, esquemas sem mistura de elementos empíricos: *esquemas puros*).

Além das condições *a priori*, absolutamente gerais, da síntese imaginativa, aí intervém, decerto, à medida que vivemos, uma multidão de outras condições prévias, proveniente da combinação das primeiras com o resíduo intelectual da experiência anterior: a experiência do passado orienta o conhecimento do presente. Assim como nem todos os conceitos são conceitos puros, nem todos os esquemas são esquemas puros.Todos, porém — puros ou mesclados —, servem de intermediários entre a unidade da consciência e a síntese atual da imaginação.

Assim, portanto, é na *síntese da imaginação* que se opera, pela primeira vez, o encontro de todo o conjunto das condições materiais e formais do conhecimento objetivo: o ponto de solda é o *esquema*.[311]

B. OS "ESQUEMAS DO ENTENDIMENTO PURO" ("ESQUEMAS TRANSCENDENTAIS")

Falamos do esquema em geral. Precisamos agora considerar, à parte, os "esquemas puros", que determinam a imaginação *previamente* à *toda intuição da sensibilidade*.

Os "esquemas puros", ou melhor, "os esquemas dos conceitos puros do entendimento" se deixam depreender pelo procedimento geral de abstração que nos serviu, anteriormente, para definir "conhecimentos puros".[312]

Se chamamos "esquema", em geral, à lei interna de uma síntese sucessiva da imaginação, será preciso reconhecer, como dizíamos antes, que essa lei interna de síntese, embora seja *a priori* em relação à representação concreta determinada por ela, nem por isso é metassensível, nem mesmo é sempre totalmente metempírica. De fato, uma síntese concreta da imaginação depende — ou pode depender — de várias influências prévias.

Para começar, da influência remanescente das experiências anteriores; como essa influência, no fim das contas, é originariamente empírica e material, de forma alguma primitiva, pode-se negligenciá-la numa teoria das condições *a priori* de *toda*experiência.

Em segundo lugar, a síntese imaginativa depende das condições espaciais gerais da representação; em outras palavras, de uma espécie de "imagem pura" do espaço, na qual a imagem concreta deverá enquadrar-se; ora, se as condições espaciais puras comandam *a priori* certos traços da imagem particular e, nesse sentido, constituem realmente um *esquema* dela (o esquema correspondente a um "conceito sensível de espaço", a um "espaço imaginário"), por outro lado, elas intervêm no interior da representação concreta como uma espécie de estrutura organizada e aí se fazem, portanto, "imagem". Na medida em que ele une essa dupla função, o esquema das representações espaciais, embora independente do dado empírico — e, por conseguinte, *a priori* —, apresenta ao mesmo tempo as características deuma "intuição" do espaço. É um mesmo esquema da sensibilidade pura, não ainda umesquema do entendimento puro. Um raciocínio análogo deveria ser feito a propósito dotempo.[313]

Por fim, a lei sintética da imaginação depende também de condições que já não derivam nem da diversidade do dado, nem da diversidade

própria da sensibilidade pura: tais condições superiores são unicamente as que garantem a união nativa entre a unidade intelectual e a forma do sentido interno, isto é, a intuição pura do tempo. Aqui, o esquema já não tem nada de uma imagem espacial ou temporal, nem mesmo de uma imagem tão depurada quanto uma figura geométrica: não passa de uma "regra", de uma "norma *a priori* de unidade" impressa no tempo segundo as categorias do entendimento.[314]

O esquema, considerado por abstração sob esse terceiro aspecto, constitui, a bem dizer, um "esquema do entendimento puro". Evidentemente, os esquemas do entendimento puro não poderiam ser algo além de uma expressão dinâmica (ou funcional) dos "conceitos puros" ou das "categorias" na "imaginação pura",[315] uma espécie de selo, pré-formado na imaginação sob a influência do entendimento e à espera apenas de uma matéria externa, um "dado", para marcar uma imagem concreta.

A primeira aplicação dos "esquemas puros", regras totalmente *a priori* da síntese imaginativa — como também, através dos esquemas, a primeira aplicação das categorias —, produzem-se "pré-conscientemente", "per modum naturae". No entanto, caso se queira fazer um uso consciente da "faculdade de julgar", isto é, relacionar de maneira explícita, nos juízos formulados, os "conceitos puros" aos fenômenos, será preciso primeiro haver determinado — sistematicamente e de uma vez por todas — a relação constante que une cada um dos "conceitos puros" a esta ou aquela inserção característica dos fenômenos no transcurso do tempo. Os "esquemas do entendimento puro", depreendidos assim por reflexão e abstração, forneceriam os muitos "sinais gerais", que se reconhecem nos fenômenos e permitem subsumi-los — consciente e explicitamente — sob os "conceitos puros" que lhes convêm.

Uma vez exposto o princípio do "esquematismo", não tardaremos na enumeração da lista completa dos "esquemas transcendentais". Importa-nos quase tão pouco, nesta obra, saber o número exato dos

esquemas puros quanto nos importava enumerar exatamente as categorias.

O próprio Kant faz apenas uma enumeração rápida.

O esquema da "quantidade", considerada como conceito do entendimento, é o*número*, isto é, a síntese sucessiva de unidades homogêneas. Pode-se notar facilmente, nesse exemplo, a diferença entre o esquema e a imagem pura. A imagem pura de todos os "quanta", de todas as quantidades concretas, é o espaço geométrico; a imagem pura de todos os objetos em geral é a pura sucessão temporal. O esquema da quantidade, ou o número, é, ao contrário, a *lei* segundo a qual a intuição temporal pura se introduz na intuição espacial pura.[316]

O esquema da "realidade" e da "negação" (irrealidade) será a introdução ou o banimento de um "quantum" no sentido íntimo. É, por assim dizer, a ocupação positiva ou negativa de um "elemento" do tempo por um dado que, no sentido íntimo, passaria de 0 a um valor positivo (realidade), ou cairia de um valor positivo a 0 (negação).[317] Umescolástico traduziria assim: "Schema realitatis est motus sensus interni de potentia ad actum; schema autem negationis est motus inversus de actu ad potentiam, sive cessatio actus".

O esquema da "substância" é a permanência no tempo, isto é, a relação imutável de um dado com a continuidade sucessiva do sentido íntimo.[318]

O esquema da "causalidade" é a persistência regular da ordem sucessiva de fenômenos diversos, ou a sucessão irreversível desses fenômenos.[319]

E assim por diante.

§ 2 — Os "princípios do entendimento puro"

A. O PRINCÍPIO ANALÍTICO E OS PRINCÍPIOS SINTÉTICOS

O conhecimento objetivo se realiza por meio de conceitos, em *juízos sintéticos a priori*.[320] Resulta das páginas anteriores que, segundo Kant, o juízo sintético *a priori* é antes de tudo, e propriamente falando, a consciência direta que tomamos do "objeto" na síntese aperceptiva dos fenômenos: esse juízo sintético primitivo assume, antes de tudo, a função de constituir "objetos" para nosso pensamento. No entanto, a síntese aperceptiva total apresenta um arcabouço complexo de condições formais, suscetíveis de análise transcendental; sob a síntese total, sínteses parciais e secundárias se manifestam, as quais, em vez de expressarem "objetos" inteiros, expressam apenas, por abstração, *certas* "condições internas de possibilidade" dos "objetos". Essas sínteses parciais fundamentam, por sua vez, os tantos juízos sintéticos *a priori* escalonados entre o plano do puro dado material e o plano da unidade aperceptiva pura. Devemos agora nos ocupar com esses juízos, que eram, diante de nossa consciência, os diferentes aspectos formais da síntese constitutiva do objeto.[321]

Assim como consideramos isoladamente *esquemas puros* e *conceitos puros*, lograremos também fazer aparecer, por uma prudente abstração, *juízos do entendimento puro*. Estes consistirão num sistema de princípios sintéticos *a priori*, *válidos para todo objeto sensível em geral*: poderão expressar tão somente as condições transcendentais sob as quais um objeto de experiência é possível.

Não se deve esquecer, aliás, que, entre as condições *a priori* de todo conhecimento, situa-se em primeira linha *o princípio normativo universal*, o "princípio de contradição". Depois de haver relembrado sua existência e corrigidoligeiramente sua formulação, Kant limita-se a reconhecer seu valor "como princípio universal e plenamente suficiente de todo conhecimento crítico".[322]

E, de fato, como princípio normativo, fundamento da pura análise, o princípio de contradição não é nem pode ser contestado. Ninguém sonha em ressuscitar a sofística. A atenção, na *Crítica* kantiana, dirige-se antes àqueles *juízos sintéticos a priori, que expressam as relações gerais constitutivas da experiência*. Já vimos que toda a diversidade *a*

priori dessas relações era representada, quanto ao entendimento, pelo sistema das *categorias*. "A tabela das categorias nos fornece, portanto, muito naturalmente, o plano da tabela dos princípios [do entendimento puro],visto que os princípios nada mais são do que as regras do uso objetivo das categorias".[323]

Permitam-nos deixar de discutir aqui o valor particular e o arranjo sistemático desses princípios: essa tarefa nos caberá em publicações posteriores, às quais já remetemos, para o detalhamento das categorias e dos esquemas. Ela será aí singularmente facilitada, aliás, pelas conclusões desde já estabelecidas. Contentar-nos-emos aqui em reproduzir a classificação de Kant, aí acrescentando algumas observações.

B. OS "AXIOMAS DA INTUIÇÃO"

Primeiramente, os princípios que Kant denomina "axiomas da intuição".

Estão ligados às categorias da *quantidade*: são "princípios matemáticos" cuja certeza é "intuitiva", ao passo que o valor dos princípios subsequentes é "discursivo".

O axioma fundamental desse primeiro grupo enuncia-se assim: "Todas as intuições são grandezas extensivas".[324]

Nossas representações, sendo construídas com base numa "síntese intuitiva de elementos homogêneos" ("forma de espaço"), sempre comportam, portanto, uma grandeza extensiva, um "quantum". Segue-se uma consequência, cuja importância adivinhamos: se o conceito nada mais é que a unidade sintética *a priori* de uma representação extensiva, todo conceito se encontra inelutavelmente submetido ao *número*. Quantas vezes, ao longo da história das filosofias, já constatamos quer a exageração, quer o esquecimento dessa restrição do "conceito" aos limites do número!

C. AS "ANTECIPAÇÕES DA PERCEPÇÃO"

Eis seu princípio fundamental: "Em todos os fenômenos, o real, isto é, o objeto da sensação, tem uma grandeza intensiva, um grau".[325]

Esse princípio se refere às categorias da *qualidade* e indica, por antecipação, um caráter geral do conhecimento empírico. A intensidade do "real" se mede pela distância que separa, no sentido íntimo, dois pontos extremos: a consciência puramente formal, sem "dado" (ou o "zero empírico"), e a síntese consumada de um "dado" positivo.[326] Em termos escolásticos, dir-se-ia: o grau das "percepções" é "a medida de atuação" das potências sensíveis. E essa característica corresponde a uma realidade definível, porque, para uma extensão dada, cada elemento de uma diversidade sensível pode ainda variar em "densidade", por assim dizer. Essa noção seria demasiado difícil de analisar em poucas palavras. Observemos apenas, com Kant, que a "intensidade" do real pertence às condições "dinâmicas" do conhecimento.[327]

D. AS "ANALOGIAS DA EXPERIÊNCIA"

Expliquemos primeiro o sentido deste termo: "analogia". Em filosofia, diz Kant,

> as analogias significam algo muito diferente do que elas representam em matemática. Nesta última, são fórmulas que expressam a igualdade entre duas relaçõesde grandeza e possuem um valor realmente *constitutivo* [de cada um dos termos proporcionais]: de fato, quando três membros da proporção são dados, o quarto o é por consequência.[328] Em filosofia, ao contrário, a analogia é a igualdade de duas relações, não de quantidade, mas de qualidade: dados três membros, posso conhecer e fornecer*a priori*, não o quarto membro, mas apenas uma *relação* com esse quarto membro [que, em si mesmo, permanece desconhecido para mim]: detenho apenas uma regra para buscá-lo na experiência, um sinal para aí reconhecê-lo.[329]

As analogias da experiência — embora necessárias à *unidade* desta última— não me fornecem, portanto, princípios *constitutivos*, mas princípios *reguladores* do *objeto* de experiência.[330]

O princípio supremo que comanda todas as analogias da experiência nos é bem conhecido por longas análises da "Dedução transcendental": ele nada mais é, a bem dizer, que uma forma do "princípio da unidade da consciência":

"A experiência só é possível pela representação de uma ligação necessária das percepções".[331]

Esse princípio geral se subdivide, em conformidade com a divisão das categorias da *relação*:

1. Primeira analogia: *princípio da permanência da substância*: "A substância persiste em meio à mudança de todos os fenômenos, e sua quantidade não aumenta nem diminui na natureza".[332]

De fato, sem pressupor um substrato imutável dos fenômenos mutantes, seria impossível pensar o que quer que seja como objeto.[333]

2. Segunda analogia: *princípio da sucessão causal*: "Todas as mudanças ocorrem segundo a lei de ligação dos efeitos e das causas".[334]

É o que se deduz da necessidade de uma ordem *estável* da síntese imaginativa para que os fenômenos possam ser relacionados à unidade da apercepção e assim se tornarem "objetos".

3. Terceira analogia: *princípio da reciprocidade de ação*, ou *da solidariedade*: "Todas as substâncias, na medida em que podem ser percebidas como simultâneas no espaço, estão submetidas a uma ação recíproca universal".[335]

Isso porque a unidade da apercepção abrange, *a priori*, a totalidade da experiência; ou, em outros termos, a experiência só é plenamente "objetiva" por sua totalidade. Ora, essa totalidade, numa pluralidade de substâncias, só é dada como ligação recíproca entre tais substâncias.

E. OS "POSTULADOS DO PENSAMENTO EMPÍRICO EM GERAL"

Correspondem às categorias da *modalidade*. E especificam as condições em que podem ser legitimamente enunciadas as proposições chamadas, desde a Antiguidade, de proposições "modais" ("proposições modais" dos escolásticos): *É possível…, real…, necessário*, que A seja, ou não seja, B.

Pela síntese prévia: A=B, um objeto (AB) se encontra constituído diante do espírito. Resta apreciar a relação desse objeto pensado com as condições necessárias da experiência; o que equivale a "dosar" um valor de objeto.

Os três "postulados do pensamento empírico" correspondem a esse problema de valor:

1. "Todo objeto que condiz com as condições formais (tanto intuitivas como conceituais) da experiência é *possível*".[336]

2. "Todo objeto que corresponde [além disso] às condições materiais da experiência (isto é, às condições atuais da sensação) é *real*".[337]

3. "Todo objeto cuja conexão (*Zusammenhang*) com o real se encontra [plenamente] determinada [somente] pelas condições gerais da experiência é *necessário*".[338]

Esses três princípios definem a possibilidade, a realidade e a necessidade pela relação especial que um objeto contrai com nossas faculdades cognoscentes. Ora, em linguagem crítica, chamamos "faculdades" ao conjunto das condições *a priori* da possibilidade dos objetos: e tais condições devem valer para um dado qualquer, porque, sem elas, não há objeto possível.

O que o "primeiro postulado" expressa, senão o valor de aprioridade das formas do conhecimento? Praticar a análise transcendental — que

define as condições *a priori* de possibilidade de um objeto — ou aplicar esse postulado são coisas equivalentes.

Das condições formais de *possibilidade* à realidade *atual* do objeto pensado, um único procedimento é possível, na ordem puramente especulativa: fornecer uma *matéria* às condições formais; em outros termos, relacioná-las diretamente a uma sensação, a um dado primitivo. Esse é o sentido do segundo postulado, o que define o "real".

O que será, a partir daí, a "necessidade" do objeto? Trata-se aqui, observa Kant, não da pura necessidade *lógica* das relações entre conceitos, mas da necessidade *real*, isto é, da *existência necessária*. Como só alcançamos o real na sensação, não podemos, decerto, definir para nós uma "necessidade absoluta" de existir que seja totalmente estranha ao conhecimento empírico; em contrapartida, podemos definir para nós "necessidades de existir" subordinadas a esta ou aquela existência empírica particular. De fato, em nossa experiência, cada existência se estabelece circunscrita por uma inevitável auréola de relações com outras existências, cuja*necessidade* assim conhecemos antes de poder determiná-las em si mesmas. Por exemplo, sabemos que determinado fenômeno, estabelecido na existência, é determinado *a priori* por uma causa existente, antes mesmo que tenhamos feito a experiência desta última. O terceiro postulado formula esse tipo de necessidade.

Perguntar-se-á, talvez, por que Kant denomina "postulados" aos três princípios que determinam a modalidade do juízo. Evidentemente, "postulado" não significa aqui "uma proposição que de saída é dada como certa, sem ser justificada ou provada".[339] "De fato, admitir que proposições sintéticas, por mais evidentes que pareçam, possam, sem dedução e à primeira vista, conquistar uma adesão absoluta, isso é arruinar toda crítica do entendimento", para se remeter a uma inclinação puramente subjetiva.[340] Todo juízo sintético deve ser objetivamente provado ou transcendentalmente deduzido.[341]

Ora, esses princípios da modalidade, embora não resultem de uma dedução transcendental dos elementos *intrínsecos* do objeto, são-nos diretamente dados, na consciência da relação mais ou menos estreita contraída pelo conceito objetivo com nossas diversas faculdades. A síntese que eles expressam: "isto é possível…, real…, necessário"[342] se confunde com o *próprio modo de atividade* da faculdade objetiva de conhecer. E é por essa razão que Kant os denomina "postulados".

De fato, o que é um postulado, em matemática? É, diz ele, "uma proposição prática que nada contém além da síntese pela qual nós de início nos damos um objeto e produzimos seu conceito; por exemplo, o ato de descrever, a partir de um ponto dado, com uma linha dada, um círculo sobre uma superfície".[343] Ao realizar um *ato*, "postulo" os elementos teóricos que ele implica, o que é uma prova pelo fato.

Um postulado, portanto, não se demonstra, mas unicamente porque não precisa de demonstração e se impõe, antes de qualquer demonstração, no próprio exercício deuma atividade. Ora, toda atividade de conhecimento se exerce, primitiva e naturalmente, sobre um dos três modos teóricos — o da *possibilidade*, o da *realidade* ou o da *necessidade* —, segundo a participação mais ou menos completa das diversas faculdades.[344]

CAPÍTULO IV: Conclusões críticas da "Analítica transcendental"

§ 1 — A unidade entre sensibilidade e entendimento na experiência

O desenvolvimento da filosofia pré-kantiana descortinou aos nossos olhos a pedra de tropeço em que vieram topar, a um só tempo, racionalistas e empiristas: queiram apenas relembrar as inextricáveis dificuldades em que os lançou o problema das relações entre sensibilidade e entendimento. Eles notavam bem a intervenção necessária de uma e outra faculdade no conhecimento objetivo e, portanto, não podiam resignar-se em ignorar por completo nem a sensação, nem o conceito. Por isso, todo o esforço deles tendeu a reduzir a distância entre as duas faculdades, apagando a heterogeneidade de seus respectivos objetos formais.

Do lado idealista, em Descartes e em Leibniz, o "objeto" imanente do conhecimento se torna, por inteiro, tanto em sua matéria como em sua forma, "ideia", "modo do pensamento". A *sensação* cartesiana se distingue do *pensamento* não tanto por uma diferença de natureza, mas principalmente por uma diferença de origem: uma nasce por ocasião de uma alteração somática, a outra é puramente inata, mas ambas são representações espirituais, inerentes à substância da alma. Decerto, o valor*lógico* de cada uma é diverso: a sensação só representa a realidade exterior (a coisa em si) "causalmente" e, aliás, "confusamente"; a ideia inata representa a realidade em si "formalmente"; no entanto, ambas têm um valor *transcendental* equivalente e "objetivam" igualmente seus respectivos conteúdos ideais

diante do espírito. A mesma aproximação entre *sensação* e *conceito* se dá em Leibniz: aqui, a sensação é pura e simplesmente inata à mônada, como o conceito; sensação e conceito já não diferem senão pelo *grau* de "distinção": a sensação é confusa,é uma mescla de representações insuficientemente selecionadas; no conceito, a triagem e a classificação são efetuadas; no entanto, uma vez mais, a sensação representa "confusamente" o *objeto*, e o conceito representa "distintamente" o *objeto*: mas o valor transcendental da sensibilidade e do entendimento é essencialmente o mesmo.

Do lado dos empiristas, o esforço de assimilação das duas faculdades se realiza igualmente, com esta única diferença: toma seu ponto de apoio na sensação, em vez de tomá-lo no conceito. Assistimos ao esboroamento do conceito sob a análise empirista. O resultado dessa desagregação foi, de novo, tornar puramente acidental a distinção entre objeto sensível e objeto pensado: a sensação fornece um objeto elementar, o conceito fornece um agrupamento estável de objetos elementares. Sempre, portanto,a mesma tendência em confundir os objetos formais dos sentidos e os do entendimento.

Em suma, os filósofos modernos, predecessores de Kant e sucessores de Duns Scot e Ockham, não souberam reconhecer o *papel complementar* da sensibilidadee do entendimento na constituição do "objeto" de conhecimento. Por consequência, tiveram de "homogeneizar" ao máximo a contribuição objetiva dessas duas faculdades: daí, fatalmente, uma confusão de uma com a outra. No entanto, como essa confusão pode ocorrer indiferentemente quando se escolhe como tipo assimilador quer o objeto sensível, quer o objeto conceitual, disso resultou, com base num erro comum, um conflito agudo entre idealismo e empirismo: o conflito entre "objeto-ideia" e "objeto-sensação".

Mostramos, no *Caderno* II desta obra, a que se devia o conflito: ao abandono de um ponto de vista familiar aos escolásticos do séculoXIII, tributários nesse aspecto da filosofia de Aristóteles. Esse ponto de vista pressupunha — antes de a terminologia existir — uma "reflexão

transcendental" sobre o objeto próprio do conhecimento humano. Este, com efeito, não estava exclusivamente relacionado nem com a sensibilidade, nem com o entendimento, mas antes com a atividade simultânea e estritamente complementar dessas duas faculdades. A sensação, sem conceito, não alcançava a classificação de um conhecimento de "objeto"; o conceito, na ausência da sensação, tampouco era objetivado na consciência: era necessário, para a constituição de um conhecimento objetivo, o conhecimento de um "algo", a união da sensação, como matéria, ao conceito, como forma. Assim estavam salvaguardadas, a um só tempo, a *unidade do objeto* e a *distinção entre as faculdades.*

Kant nos leva de volta a essa posição medieval; resolve, como o teria feito S. Tomás, a primeira das grandes alternativas legadas pela escolástica decadente à filosofia moderna.[345] Releiamos, na *Crítica da razão pura*, estas dez linhas, que avaliam muito exatamente o alcance de um progresso, o qual é, ao mesmo tempo, um retorno inconsciente à tradição:

> Leibniz *intelectualizara* os fenômenos, como Locke, em seu sistema de noogonia, *sensualizara* os conceitos do entendimento. Em vez de buscar na sensibilidade e no entendimento duas fontes cuja união é absolutamente necessária para emitir sobre as coisas juízos objetivos, cada um desses dois grandes homens seapegava apenas a uma delas, aquela que, em sua opinião, se relacionava diretamente aos próprios objetos, ao passo que a outra [faculdade] apenas confundia ou ordenava as representações da primeira.[346]

A "Analítica" kantiana restitui tanto ao idealismo como ao empirismo, portanto, a parte de verdade contida em suas respectivas interpretações da experiência objetiva; no entanto, ao fazê-lo, Kant arruína o pressuposto mais fundamental de onde nascera a oposição entre essas duas tendências. Ele refuta, ao conciliar. E seu princípio de conciliação repete, em termos quase em nada diferentes, o velho princípio aristotélico e escolástico da "unidade sintética, sensitivo-racional, do objeto de experiência".

Não esqueçamos, porém, que, como a vida, a história — mesmo a história do pensamento — tampouco se reedita servilmente. O princípio aristotélico reaparece, em Kant, apoiado numa justificação

crítica nova e enriquecido pela experiência filosófica de vários séculos, mas, por outro lado, empobrecido e desbastado pelas tibiezas de uma metodologia agnóstica.

Se a primeira das alternativas apresentadas à filosofia moderna, aquela entre sensibilidade e entendimento, parece felizmente superada no kantismo, cumpre lembrar que ela se associava — inseparavelmente — a uma segunda alternativa, aquela *entre entendimento e razão*. A tarefa crítica ainda não está consumada, longe disso, e desde já teremos de nos preparar para retomá-la.

Agrupemos, portanto, para fazer delas um novo ponto de partida, as conclusões críticas da "Analítica transcendental" que abrem perspectivas para o âmbito da razão.

§ 2 — A limitação do uso objetivo dos conceitos

Sem intuição, o conhecimento objetivo não é possível: careceria de conteúdo.

Mas não encontramos em nós mesmos outra intuição além da intuição sensível: esta é, portanto, inevitavelmente, a condição de todo o nosso conhecimento objetivo.

Por outro lado, a intuição sensível não basta, por si só, para nos dar o conhecimento de "objetos". O "objeto" requer uma síntese metassensível da diversidade sensível; em outros termos, os fenômenos sensíveis são apenas a *matéria* necessária de um conhecimento objetivo: para se tornarem "objetos", devem ser relacionados à unidade aperceptiva por meio das *funções a priori* que denominamos "categorias".

As "categorias", portanto, têm a função própria de determinar *a priori* uma diversidade sensível, para fazer dela um "objeto de experiência". Sua função apresenta-se assim como puramente unificadora, puramente formal: elas só se objetivam diante de nossa consciência

cingindo fenômenos sensíveis, à semelhança de uma forma que cinge uma matéria.

Por outro lado, as "categorias" esgotam a totalidade das determinações metempíricas de nosso pensamento. Se este contivesse determinações internas não categoriais, não puramente formais, seria preciso dizer que somos dotados de intuição intelectual relativamente a certos objetos, de que possuiríamos, *a priori*, todos os elementos constitutivos. Mas não é o caso; a experiência interna não nos fornece um único exemplo de objeto de pensamento criado inteiramente *a priori*; ao contrário,mostra-nos, em cada um de nossos conceitos, um conteúdo empírico proveniente da intuição sensível.

Daí decorre diretamente uma regra preciosa para o uso de nosso entendimento:*esse uso será certamente legítimo, diz Kant, se se limitar à determinação a priori de objetos de nossa experiência.*[347] Dentro desses limites, nosso assentimento crítico se fundamenta em resultados diretos da dedução transcendental: sabemos por ela que as categorias expressam condições *a priori* de toda percepção objetiva, no espaço e no tempo. Conhecemos antecipadamente, portanto, certo número de leis "em que repousa a *natureza em geral*, considerada como conjunto de fenômenos".[348] Em outros termos, conhecemos *a priori* as *condições universais de nossa experiência possível.*

Mas será que podemos ir mais longe e estender a aplicação das categorias para além de nossa experiência possível, a objetos inacessíveis aos nossos sentidos?

Essa pergunta se subdivide nas três seguintes (as duas primeiras já foram virtualmente respondidas nas linhas anteriores):

1. Será que semelhante extensão das categorias oferece um sentido definido? Será ela concebível? Em outros termos, será que possuímos um conceito qualquer de um objeto que não seja objeto de experiência possível? De um objeto transcendente, a que possamos aplicar "categorias"?

2. Supondo que tal extensão seja concebível, será legítima? Será que oferece garantias de verdade? Não poderíamos nos recusar a receber como válido o uso empírico das categorias, visto que ele constitui intrinsecamente "a experiência" e que esta se impõe a nós, independentemente do que façamos, como condição primordial de nosso pensamento. Mas será que isso vale para um uso metempírico (transcendente) das categorias?

3. E se tivéssemos de responder pela negativa a essa última pergunta, subsistiria um grande problema. Isso porque de fato empregamos as categorias para outros usos além da determinação intrínseca de objetos de experiência; admitamos que elas não constituem para nós (por falta de intuição intelectual) objetos transcendentes que se impõem à nossa adesão; o que significa, então, propriamente falando, a função metempírica assumida na realidade pelas categorias? Uma vez que ela se exerce, corresponde, portanto, a certas condições naturais de exercício; e, na falta de valor objetivo, preenche, ao que tudo indica, algum outro papel legítimo no conhecimento.

A sequência da *Crítica* desenvolve a solução kantiana para esses problemas. Dedicar-lhes-emos nosso próximo capítulo.

§ 3 — O paradoxo kantiano: a natureza, produto de nossa espontaneidade

Kant compara de bom grado a obra da *Crítica* à revolução realizada em astronomia por Copérnico. Supor, como os antigos, que a Terra está imóvel no centro do mundo era introduzir na mecânica celeste a inextricável complicação dos "epiciclos" e resignar-se a enormidades dinâmicas. Copérnico inverte o ponto de vista e pressupõe que a Terra se move em torno do Sol: o problema logo se simplifica e esclarece. Damesma maneira, diz Kant, o conhecimento racional tateou até aqui e acumulou contradições. Por quê?

Será que a causa dessa esterilidade importuna não reside num pressuposto geral errôneo?

A verdade racional — na medida em que diz respeito à natureza — consiste numa "concordância necessária entre a experiência dos objetos e os conceitos desses objetos". Ora, há duas maneiras de conceber essa concordância necessária: "ou é a experiência que torna possíveis os conceitos" (essa foi a opinião comum dos metafísicos),

> ou são os conceitos que tornam possível a experiência. A primeira explicação não pode convir às categorias, visto que as categorias são conceitos *a priori* e, por conseguinte, elas são em si mesmas independentes da experiência. Resta, então, a segunda explicação, a saber, que as categorias contêm, do lado do entendimento, os princípios da possibilidade de toda experiência em geral.[349]

Isso significa que, como as categorias do entendimento (e também, aliás, as formas*a priori* da sensibilidade) entram na própria constituição de nossa experiência dos objetos, existe necessariamente acordo, segundo a medida exata dessa participação, entre os objetos assim "experimentados" e as condições subjetivas de nosso entendimento. A concordância nada mais é, a bem dizer, do que o acordo do espírito consigo mesmo.

Em certo sentido, portanto, a natureza, longe de impor-se extrinsecamente a nós, é *produto de nossa espontaneidade*. Eis a inquietante proposição que se repete em vários lugares da *Crítica da razão pura* e dos *Prolegômenos*. Inquietante, talvez, se a compreendermos mal; paradoxal, decerto, e um pouco chocante para os hábitos de linguagem tradicionais. No fundo, ela reedita pura e simplesmente, numa aplicação, o princípio geral de aprioridade e idealidade das determinações formais do conhecimento. A natureza de que se trata é a natureza *na medida em que ela se objetiva em nosso conhecimento*, não é a natureza como "coisa em si"; não esqueçamos que ainda nos mantemos *no ponto de vista fenomênico* e que ainda não nos perguntamos se existia ou não uma "coisa em si": estudamos as condições internas, imanentes, do conteúdo objetivo representado num ato de experiência física, nada mais.[350]

No entanto, Kant nem mesmo pretende que a natureza, como objeto fenomênico, como "ratio objectiva", dependa *totalmente* de nossas faculdades de conhecimento: o que depende de nossas faculdades é unicamente o que aí descobrimos "a priori"; é a estrutura formal e necessária do conjunto das leis naturais: "a natureza em geral", diz Kant, "na qualidade de *natura formaliter spectata*";[351] são as condições objetivas suficientemente universais para afetar um dado empírico *qualquer*; mas não, de maneira alguma, a própria diversidade das leis físicas; não é, por exemplo, o fato de saber que uma combinação química se acompanha de um fenômeno térmico, de um fenômeno luminoso, de um fenômeno elétrico: tais particularidades não têm nenhum valor *a priori*; representam, no conhecimento físico, a parte contributiva do dado inicial: diante delas, somos puramente receptivos. Aquilo que lhes impomos *a priori* é que se ordenem nos moldes imutáveis do número, dasubstância, da causalidade, da solidariedade de ação e assim por diante. Vimos anteriormente como Kant, por sua teoria do esquematismo, explica a possibilidade dessas determinações gerais conceituais de um dado particular, recebido na sensibilidade.

Traduzida na linguagem da psicologia escolástica, a tese kantiana da espontaneidade do entendimento só pode, portanto, significar isto:

> Species impressa, quae recipitur in intellectu possibili, ibi proxime non inducitur per actionem principalem, sive objecti externi, sive sensus aut phantasiae, sed per actionem principalem ipsius intellectus in seipsum (aliis verbis, per operationem *intellectus-agentis*) secundum similitudinem phantasmatis.

Isso significa que o conceito de um *objeto* resulta da atividade espontânea ("intellectus-agens est semper in actu") da inteligência, conformando-se ela mesma, segundo seu modo próprio de universalidade e segundo as condições gerais do "sentido interno", a uma "paixão" simultânea das faculdades sensíveis. Por isso, a natureza — na medida em que é objetivamente representada pelas categorias do ser em nosso conhecimento intelectual — é de fato, como o diz Kant, produto espontâneo de nosso entendimento, e não apenas uma impressão passiva de nossas faculdades sensíveis.

É escusado dizer que Kant nunca sugeriu o contrassenso que alguns lhe atribuem, a saber, que a natureza como *coisa em si* seria um produto do *nosso* pensamento. Ainda menos porque, nesse lugar da *Crítica*, não lhe teria sido possível recorrer a esta grande concepção idealista da metafísica tradicional: "O pensamento absoluto — origem do ser — é criador de seu objeto"; toda hipótese que tende, com ou sem razão, a fazer de nosso pensamento uma continuação *qualquer* do pensamento *criador* teria carecido, portanto, de base inteligível. Para um leitor que não esquece em que terreno a *Crítica* se move, o sentido do aforismo kantiano, que resume a "Analítica transcendental", nada tem de obscuro nem de incerto.

§ 4 — "Consciência de si" e "conhecimento do eu"

Aludimos há pouco à espontaneidade da intelecção na formação dos conceitos objetivos. Segundo os escolásticos, a razão metafísica derradeira que torna possível uma conformação ativa da inteligência a operações da sensibilidade deve ser buscada na unidade substancial do sujeito sensitivo-racional.

Será que é dessa unidade metafísica que teríamos conhecimento no ato sintético da apercepção, pelo qual, segundo Kant, constituímos "objetos" para nós? Em outrostermos, será que a "consciência de si" que acompanha todas as representações é *um conhecimento objetivo do eu substancial*?

Sim e não. A percepção dos objetos me mostra a relação *deles* com a unidade de *uma* consciência; eu sei que essa unidade, como toda unidade sintética, é *a priori*: eu me conheço, portanto, como a "condição *a priori*" de todos os fenômenos de que tenho consciência, isto é, em minha relação formal com a diversidade deles. Nesse sentido, tenho "consciência de mim", por assim dizer, mas apenas como "faculdade de síntese dos fenômenos".

Será que posso dizer, além disso, que tenho realmente um "conhecimento objetivo de mim mesmo"?[352] Sim, de novo, em certo sentido, isto é, da própria maneira como tenho consciência de objetos exteriores: conheço-me como *objeto fenomênico*. De fato, para conhecer um objeto, requer-se, além de seu conceito puro ou de sua categoria, uma intuição que disponha o conceito geral a representar determinado objeto particular. Ora, realmente tenho consciência de mim como "unidade aperceptiva" em geral; mas essa função abstrata de apercepção, para representar-me a mim como *objeto*, deveria ser intuitivamente determinada: deveria cobrir uma diversidade que *me* designasse. Que espécie de diversidade encontro em minha consciência? Aquela diversidade que constitui minha realidade ontológica não é dada *a priori* a meu pensamento: o único conteúdo que vem limitar em mim "a unidade geral da apercepção" é a sucessão de meus fenômenos no sentido íntimo. Eu só me conheço *objetivamente*, portanto, segundo os fenômenos que me afetam no tempo, isto é, na medida em que *apareço para mim mesmo* na atividade sucessiva do sentido íntimo.[353]

Por outro lado, ao mesmo tempo que tenho "consciência de mim" como *unidade de pensamento* e "conhecimento de meu *eu*" como *objeto fenomênico*, ao mesmo tempo que posso, *por esta última razão*, atribuir-me as diversas categorias de substância, de causa, e assim por diante, não tenho absolutamente nenhuma intuição intelectual de minha unidade ontológica, nem de minha substância, nem da essência metempírica de meu pensamento.

S. Tomás de Aquino dizia, da mesma maneira: "Unumquodque, cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia... *Non ergo per essentiam suam, sed per suum actum, se cognoscit intellectus noster*".[354] É verdade que S. Tomás, diferentemente de Kant, atribuía a essa "reflexão" da inteligência sobre seu ato o valor de um conhecimento *indireto* da essência ontológica: algo que a *Crítica* não permite.

§ 5 — Refutação kantiana do idealismo de Berkeley e de Descartes

As observações anteriores permitem-nos compreender facilmente a refutação do idealismo, proposta por Kant perto do fim da "Analítica".[355] O idealismo de que se trata aqui não é a tendência idealista em geral, mas tão somente uma tese particular que a ela se vincula. Esta é por vezes chamada de "idealismo vulgar"; Kant lhe dá o nome de "idealismo material": é "a teoria que declara duvidosa a existência dos objetos sensíveis no espaço, ou *indemonstrável*,[356] ou simplesmente falsa e *impossível*".[357]

"O idealismo dogmático de Berkeley"[358] já encontrou sua refutação nas conclusões da "Estética transcendental", visto que repousa por inteiro neste preconceito: que o espaço *só* pode ser concebido "como uma propriedade das coisas em si";[359] e visto que o "espaço em si" parece contraditório, a existência de objetos num espaço assim deve parecer igualmente uma impossível ficção. A tese kantiana da *idealidade* do espaço corta em sua raiz a dificuldade suscitada pelo filósofo inglês: para que umobjeto sensível possa receber os predicados de "realidade", não há outra espacialidade requerida, segundo Kant, além da *forma* espacial da intuição sensível.

No entanto, será que essa "realidade" do objeto sensível não se confunde com a*realidade subjetiva* de meu pensamento, de modo que uma realidade sensível exterior a meu pensamento seja puramente *problemática*? Assim poderiaexpressar-se o ponto de vista idealista de Descartes. Não, responde Kant, "nós *não imaginamos* apenas as coisas exteriores, nós temos também a *experiência* delas; e isso, de resto, é algo que não podemos provar senão demonstrando que nossa experiência *interna*, indubitável, para Descartes, só é possível, por sua vez, sob a condição da experiência *exterior*".[360]

A demonstração de Kant se resume essencialmente nisto.

A tese cartesiana pressupõe que o sujeito cognoscente possa relacionar explicitamente, a seu *eu* objetivo, todas as suas representações, sem passar em absoluto pela experiência de objetos distintos desse *eu*.

Talvez esse pressuposto fosse legítimo se o sujeito tivesse uma intuição intelectual de seu *eu*.[361] No entanto, como acabamos de constatar, no § 4, esse não é o caso.

Na realidade, o sujeito se conhece *objetivamente* na medida exata em que a unidade universal da apercepção se encontra "determinada" pela intuição sucessiva do sentido íntimo ou, em outros termos, pela síntese temporal dos fenômenos.[362]

Mas a síntese temporal dos fenômenos — que consiste, lembremo-nos, em percorrer, segundo os esquemas, uma diversidade espacializada — exige, enquanto se efetua, a permanência de um dado na intuição espacial. Ora, um dado permanente na intuição espacial, latente sob a síntese progressiva do sentido íntimo, é bem aquilo a que se chama um "objeto do sentido externo", um "objeto exterior" ao sujeito.[363]

Já podemos concluir que o conhecimento do *eu* — na medida em que ele nos é possível — *não prescinde* do conhecimento do objeto exterior ao *eu*.

Isso, porém, não é tudo. O conhecimento do objeto exterior é *direto eprimitivo*. Em outros termos, não pressupõe previamente, tampouco simultaneamente, o conhecimento distinto do "eu" como objeto. (Não dizemos: a "consciência de si" como índice aperceptivo). De fato, o primeiro resultado da síntese sucessiva da imaginação é apresentar à nossa consciência direta o edifício total do dado exterior, classificado sob as condições *a priori* da sensibilidade e do entendimento: nosso olhar mergulha, assim, *por isso mesmo*, até o último elemento material desse conjunto, isto é, até o próprio objeto do sentido externo. É apenas secundariamente, por reflexão sobre esse conhecimento primitivo, que

descobrimos, numa parte dos elementos formais que o compõem, o caráter de "espontaneidade", de síntese ativa, pelo qual nós nos opomos, como *sujeitos*, ao dado externo.[364]

Kant pode, portanto, afirmar sua tese: "A simples consciência, empiricamente determinada [no tempo], de minha própria existência prova a existência de objetos exteriores no espaço".[365]

A refutação do idealismo cartesiano pelo autor da *Crítica* dá azo a duas objeções.

A primeira foi pressentida por Kant, que se deu ao trabalho de resolvê-la numanota.[366]

Será mesmo garantido que aquilo a que chamamos "experiência exterior direta" não consiste simplesmente em "imaginarmos algo como exterior"?[367] Decerto, responde Kant, podemos, em casos particulares, discernir imperfeitamente entre imaginação e experiência e projetar no espaço ficções subjetivas: por isso, para cada representação dada, será preciso saber aplicar judiciosamente as regras que permitem distinguir sua natureza psicológica. No entanto, essa não é a questão: independentemente dos casos particulares, o fato é que uma experiência exterior constitui o indispensável pressuposto de toda síntese imaginativa: sem permanência de uma diversidade dada no espaço, não há unidade possível da representação. Além disso, para "imaginar" um objeto como "exterior", devo, portanto, possuir em minha experiência os dois tipos correlativos, o do "exterior", da "pura receptividade da intuição externa", e o da "espontaneidade da imaginação": devo, portanto, previamente, haver experimentado um dado no espaço, isto é, um objeto exterior.[368]

Um filósofo cartesiano poderia, aliás, levar essa dificuldade mais longe e postular a Kant uma segunda objeção, que assinalaremos brevemente. Não era o caso, para Kant, de deter-se nela, pois proviria de uma incompreensão do sentido kantiano das palavras "realidade exterior".

Mesmo supondo, como resulta da resposta à primeira objeção, que seja preciso distinguir entre uma experiência externa (receptiva) e uma experiência interna (espontânea) igualmente diretas, porventura seria impossível conceber que a pretensa "receptividade" da experiência externa fosse tão somente um *modo inconsciente de operação do sujeito*, produzindo nele mesmo aquilo a que se chama um "dado"?

Para tal hipótese, existe *aqui* uma única resposta: a objeção se situa no terreno da "coisa em si", da "realidade absoluta" — de que talvez não saibamos nada— e não no terreno do "fenômeno", da "pura relatividade" em que ainda se move, neste momento, a *Crítica* kantiana. Quando falávamos de *existência externa*e de *existência do eu*, não se tratava da oposição entre duas "coisas em si", mas da oposição entre objeto e sujeito, entre externo e interno, *no interior dos "conteúdos de consciência"* que estudávamos "em si mesmos" e "precisivamente", como diriam os escolásticos. Em que medida as diferenças dos conteúdos de consciência são transponíveis para a "coisa em si", esse é precisamente o problema de que nos resta tratar.

Dado que o idealismo cartesiano raciocina segundo a hipótese de um sujeito ontológico, de um *eu*-substância, talvez Kant devesse ter adiado sua refutação até o momento em que pudesse conferir a esta última toda a sua amplitude. Tal e qual, contudo, ela não deixa de apresentar elementos que se mostrarão utilizáveis depois.

LIVRO IV: O USO "REGULADOR" DA RAZÃO PURA

CAPÍTULO I: "Coisas em si" e "númenos": o problema da existência da "coisa em si"

A "Analítica transcendental" expôs perfeitamente a necessidade de um concurso complementar da intuição sensível e das categorias do entendimento na experiência dos objetos. Seguir-se-ia daí que todo uso objetivo das categorias do entendimento seja estritamente limitado à experiência? Sim, responde Kant.

Essa consequência, é preciso reconhecê-lo, não tem uma evidência direta. E mesmo a aprioridade particular das operações do entendimento deve fazer suspeitar, por trás do conhecimento empírico e relativo, um mundo ao menos possível de intelecções absolutas. Buscaremos destrinçar, com Kant, os problemas ligados a essa antecipação conquistadora, mas talvez temerária, de nosso pensamento.

Na experiência, encontramos, a bem dizer, o uso dos conceitos *a priori* da inteligência, "restringido" pelos "esquemas" e, portanto, de modo mediado, pelas condições materiais de nossa sensibilidade. No entanto, se tais conceitos forem considerados *em si mesmos*, como "conceitos puros", anteriormente a seu uso empírico, não se poderá descobrir aí nenhuma condição interna que os predestine a aprisionar-se nos limites de *nossa* intuição sensível: como diz Kant, "eles seestendem aos objetos da *intuição em geral*, seja esta última

semelhante ou não à nossa, contanto que ela seja sensível e não intelectual".[369]

E mais, é-nos possível — falando de modo absoluto — conceber um valor objetivo das formas do entendimento, mesmo fora das condições de toda sensibilidade, mediante substituição do conteúdo sensível por um conteúdo de "intuição intelectual". Esse uso metassensível do entendimento daria um "objeto", de que podemos, *a priori* e hipoteticamente, prever certo número de predicados negativos, isto é, todos os predicados que negariam, desse objeto, "as características próprias da intuição sensível".[370]

Possuímos, por conseguinte, na aprioridade de nossas faculdades intelectuais, um meio de transpor — *problematicamente* — as fronteiras da experiência. E uma vez realizada a evasão, nada mais pode frear nosso pensamento exceto as limitações naturais contidas na noção abstrata de "objeto em geral"[371] .

Mas e o valor lógico desse panorama do horizonte metempírico? Empenhemo-nos em defini-lo com precisão, segundo o pensamento de Kant.

Lembramo-nos de que o ponto de partida de toda crítica objetiva são as representações contidas na consciência clara. Ora, tais representações, objetivadas na consciência, traem nela, como vimos, o que podemos chamar, junto com Kant, de "composição transcendental", isto é, uma relação simultânea com princípios constitutivos diversos. Elas dependem, a um só tempo, da *passividade receptora* da consciência diante de um dado e da *espontaneidade* da consciência na síntese aperceptiva desse dado.

Se agora considerarmos, por abstração, o "objeto consciente" sob o primeiro de seus dois aspectos transcendentais, isto é, na medida em que ele é um "dado recebido sob formas sensíveis", defini-lo-emos necessariamente como uma "*relação* que afeta a consciência", como "algo que *aparece* na consciência", em suma, como"fenômeno". No

entanto, as noções de relação, de aparência, de fenômeno, requerem uma noção correlativa, a de um termo da relação, de um objeto da aparência, de um "em si" do fenômeno, em suma, a noção de uma "coisa em si", de um "algo", cuja característica descritiva mais evidente consiste na negação da relatividade própria do fenômeno.

Em nosso conhecimento, porém, os atributos do fenômeno, como tal, confundem-se com as condições especiais da sensibilidade. O objeto presente em nossa consciência não poderia, portanto, ser pensado como "objeto em si", como "coisa em si", exceto se dele separássemos tudo o que ele deve à intuição sensível, em outrostermos, se nele considerássemos exclusivamente as determinações que ele deve apenas à nossa espontaneidade intelectual. Ora, um objeto determinado exclusivamente por características intelectuais é exatamente o que os antigos designavam como um ser ou um objeto "inteligível", um "númeno". Pensar um objeto como um "além do fenômeno", como uma "coisa em si", é necessariamente pensá-lo como objeto de inteligência pura, como "númeno".[372]

A coisa em si se caracteriza, portanto, diante de nosso pensamento (como "inteligível" ou como "númeno"), por duas séries de atributos: primeiro, atributos negativos: exclusão das condições da intuição sensível; segundo, atributos positivos: conformidade com as determinações da inteligência pura.

Não resta dúvida de que a aproximação dessa dupla série de atributos num mesmo "objeto" escapa à contradição lógica.[373] O objeto hipotético assim designado seria, portanto, *negativamente* possível. Isso significa simplesmente que não temos razão alguma, válida *a priori*, para negar sua possibilidade absoluta. Mas chegaremos a afirmar-lhe a possibilidade *positiva*?

A mesma pergunta pode ser formulada em outros termos: concebemos necessariamente o númeno em correlação com o fenômeno; mas será que esse númeno é puramente "negativo", isto é, será que ele designa um objeto indeterminado, de que possamos

afirmar apenas "que ele não é um objeto de intuição sensível"?[374] Ou será que esse númeno é "positivo", isto é, revestido de determinações metassensíveis?[375]

A "Analítica transcendental" resolveu antecipadamente o problema que nos ocupa. Um objeto numênico não poderia possuir, em nosso conhecimento, outras características positivas além de sua correspondência rigorosa com os conceitos puros do entendimento. Ora, estes nos apareceram unicamente como um sistema de funções*a priori*, esvaziadas por si mesmas de todo conteúdo e incapazes de definir um "objeto" sem o concurso das determinações materiais da intuição sensível. Como estas últimas determinações são exclusivas do númeno, o fato é que este só é insuficientemente determinado, como objeto, por sua correspondência com as formas de nosso entendimento. O complemento de determinações que lhe falta só poderia provir de uma intuição não sensível.[376]

A partir daí, a questão da possibilidade do númeno se esclarece.

Um objeto insuficientemente determinado é possível "negativamente", no sentido de que a "indeterminação" ainda não indica "impossibilidade de determinação".

Mas será que esse objeto é "positivamente" possível? Sim, se o complemento necessário de suas determinações for possível. Ora, não sabemos se uma "intuição intelectual", "uma intuição não sensível", é possível ou não. Não saberíamos afirmar, portanto, a possibilidade *positiva* do "objeto numênico".[377]

No entanto, o próprio Kant não declara, em várias ocasiões, que a afirmação da coisa em si e do númeno é "inevitável"? Decerto. Importa, portanto, definir exatamente o sentido dessa afirmação do númeno.

Esse sentido não é, nem pode ser, postular o númeno como "objeto inteligível, determinado em relação ao nosso entendimento", visto que ignoramos até a possibilidade de uma determinação objetiva,

puramente intelectual, do entendimento: a intuição intelectual continua a ser um problema para nós, nada mais.[378]

A inevitável afirmação do númeno tem um sentido mais modesto, que, no entanto, não deve de forma alguma ser menosprezado: ela significa a essencial "limitação" do conhecimento fenomênico; isso porque nos proíbe não apenas de erigir o fenômeno em absoluto, em coisa em si, como de negar a possibilidade de objetos transfenomênicos. O númeno que afirmamos é, portanto, aquele númeno "negativo", que se define exclusivamente pela exclusão das condições próprias dos fenômenos. Afirmá-lo é afirmar que o objeto do conhecimento não é necessariamente esgotado pelo fenômeno; é afirmar que a intuição sensível não é necessariamente o único modo possível de intuição; é afirmar que a consideração do fenômeno é precisiva e não exclusiva; é afirmar o direito dos problemas metempíricos a serem formulados, e até a serem resolvidos especulativamente:

> Detemos um entendimento [diz Kant] que se estende *problematicamente* para além da esfera dos fenômenos, mas não temos nenhuma intuição, nem sequer o conceito de uma intuição possível, pela qual objetos poderiam ser-nos dados, e o entendimento, empregado *assertivamente* para além do campo da sensibilidade. O conceito de um númeno não passa, portanto, de um *conceito limitativo*, destinado a restringir as pretensões da sensibilidade, e, por conseguinte, tem um emprego meramente negativo. Essa não é, contudo, uma ficção arbitrária, pois impõe verdadeiramente um limite à sensibilidade.[379]

Kant atribui grande importância a essa conclusão, não apenas pelas perspectivas que ela fecha, mas, sobretudo, talvez, pelas perspectivas que ela mantém abertas. Como ele observa, em outro lugar, será que a determinação que falta ao númeno na ordem da razão especulativa não seria possuída por ele numa ordem diferente, por exemplo, na ordem da razão prática ou na ordem das tendências?[380] Compreende-se, a partir desse momento, sem nem mesmo esperar os desdobramentos posteriores da *Crítica*, como o filósofo pôde orgulhar-se, não de haver desmantelado a razão, mas de havê-la conduzido, por uma rigorosa reflexão sobre si mesma, a reconhecer, para além do âmbito da *ciência* racional, o âmbito inviolável da *fé* metempírica.

Resumamos.

Nós concebemos necessariamente a "coisa em si" ou o "objeto em si" como "objeto inteligível", como númeno. No entanto, ou o conceito que então temos do númeno é"o conceito *limitativo*" de um além totalmente indeterminado dos fenômenos(númeno negativo), ou é "o conceito *problemático*" do objeto de outra intuição, não da intuição sensível (númeno positivo).[381]

Tão logo pretendemos afirmar a "coisa em si" como "númeno positivo", isto é, como um "inteligível" ou como um "objeto definível", fazemos um "uso transcendental" das categorias: nossos juízos sobre a realidade desse númeno só podem ter um valor "problemático": formulam apenas extrapolações hipotéticas e inverificáveis de nossa razão.

E, no entanto — toda a filosofia pré-crítica de Kant e o próprio texto das duas primeiras edições da *Crítica* dá provas disso —, Kant nunca duvidou da necessidade em que estamos de afirmar de modo absoluto a realidade da "coisa em si". *Em que fundamento* repousa essa afirmação necessária — que ele julga eminentemente válida?

Para compreendê-lo, é preciso — parece-nos — recuar até as origens wolffianas dopensamento de Kant.

O "objeto como fenômeno" é afirmado, ou aceito pelo filósofo crítico, como o postulado inicial de sua empreitada. Ora, nada pode ser afirmado, ou aceito, exceto segundo as exigências gerais de inteligibilidade da razão. A primeira dessas exigências (segundo a concepção wolffiana, nunca renegada por Kant) consiste nisto: que tudo o que é "afirmado" pela razão seja "inteligível como essência", isto é, esteja apto a ser "identificado" consigo mesmo num juízo necessário.[382] Será que o fenômeno, considerado isoladamente, satisfaz essa exigência? Não: o fenômeno como tal não é "inteligível", tampouco, por conseguinte, "afirmável"; puramente relativo, contingente, subjetivo, mutável, não oferece nenhum princípio interno

de necessidade. Se, portanto,eu, filósofo crítico, "afirmo" ou "aceito" o fenômeno, eu entraria em contradição se não afirmasse, por isso mesmo, o complemento necessário de inteligibilidade desse fenômeno, o "absoluto" que é preciso associar ao relativo para poder aplicar a este últimoo princípio fundamental de identidade necessária. Esse complemento necessário de inteligibilidade do fenômeno outra coisa não é senão a "coisa em si" kantiana.

Embora esta última só assuma contorno definido em nosso pensamento por meio das categorias e, portanto, seja "representável" como "númeno" somente a título problemático, ela é afirmada, todavia, de maneira implícita, mas absoluta, desde *antes* de sua representação numênica, em virtude de uma exigência *anterior* ao jogo das categorias. Segundo a expressão de Kant, a "coisa em si" constitui, no reverso objetivo dos fenômenos sensíveis, o "correlativo da unidade da apercepção";[383] e ela tem, portanto, em relação aos objetos problemáticos que corresponderiam, na ordem ontológica, às categorias puras, a mesma prioridade lógica de que o princípio aperceptivo desfruta, no pensamento, relativamente às diversas categorias que o traduzem.

A "coisa em si" satisfaz a nossa exigência racional inteiramente primitiva ou, se nos permitem essa palavra, "pré-categorial", de um absoluto.

No entanto, será que esse absoluto é exigido apenas — no sentido relativista e metodológico em que o entenderam os neokantianos de Marburg[384] — como um *limite ideal* da progressão indefinida dos fenômenos? Ou será que é exigido comouma *realidade*, indeterminada, decerto, mas tão atual quanto o fenômeno que a postula; em outros termos, será que a "coisa em si" definida como complementonecessário de inteligibilidade do fenômeno é *real*, no sentido *absoluto* dapalavra realidade?

Essa segunda concepção se impõe, se o *inteligível* (definido pela identidade necessária) e o *real* (no sentido absoluto) coincidirem; ou, o

que é equivalente, se o entendimento — faculdade do inteligível — for, por isso mesmo e nessa mesma medida, "faculdade do objeto real". Ora, nesse ponto, preliminar ao problema crítico, Kant nunca abandonou, acreditamos, o princípio cartesiano-wolffiano do "paralelismo entre necessidade inteligível e realidade objetiva". Se aceitarmos o "dado fenomênico" (e como não aceitá-lo, visto que, na falta de intuição intelectual, ele se impõe a nós como condição material de nosso pensamento?), aceitaremos por isso mesmo, e forçosamente, tudo o que é logicamente indispensável para tornar esse "dado" simplesmente inteligível, isto é, "possível". A "coisa em si" é real como "condição de possibilidade" do fenômeno, nem mais nem menos.

A chave do pensamento kantiano, na questão presente, jaz, portanto, na dupla equação racionalista — sobrevivência tenaz do realismo antigo até mesmo no interior da *Crítica* moderna: "*inteligibilidade = identidade necessária consigo mesmo = realidade*". A relação do fenômeno com a "coisa em si" não se introduz, no espírito de Kant, por meio de uma aplicação ilegítima da categoria de "causalidade", como acreditaram Jacobi e outros adversários do kantismo integral; essa relação é imposta pela lei *primordial* da razão como tal: a lei da inteligibilidade necessária de tudo o que é afirmado pela razão. Afirmar o fenômeno é, pela mesma razão, afirmar a "coisa em si".

Por isso, Kant observa, a existência da "coisa em si" é afirmada, de modo equivalente, desde as primeiras páginas da *Crítica*:[385]

> Segue-se naturalmente do conceito de fenômenos em geral *que algo deve corresponder-lhe que não seja, em si, um fenômeno*, visto que um fenômeno nada é em si e fora de nosso modo de representação. Por conseguinte, se quisermos evitar um círculo perpétuo, a palavra fenômeno já indica *uma relação com alguma coisa*, à qual, em verdade, a *representação* direta [no fenômeno] é sensível, mas deve ser alguma coisa *em si*.[386]

No entanto, na mesma proporção em que está garantida, aos olhos de Kant, a existência da "coisa em si" — esse absoluto misterioso, que os fenômenos encobrem e denunciam ao mesmo tempo —, permanecem sujeitas à confirmação as determinações inteligíveis com que tentaríamos investi-la.[387] É o que nos cabe, agora, considerar com mais detalhes.

CAPÍTULO II: O problema das determinações da "coisa em si"

§ 1 — Sentido do problema

As páginas anteriores contêm virtualmente todas as reservas com que a *Crítica* kantiana circunscreve o uso metempírico da razão. A partir de agora, poderemos apenas delimitar aplicações e extrair corolários. Para isso, porém, épreciso reconhecer que essa tarefa secundária, a que Kant dedica longos capítulos, não carece de importância, e até se impõe imperiosamente, por pouco que se considerem as audácias espontâneas de nossa razão. Esta, com efeito, longe de se contentar com "problemas" postulados em termos analógicos e afirmações que mantêm estreitocontato com a experiência, é levada invencivelmente a transpor esses limites prudentes para definir, e afirmar, em termos absolutos, objetos transcendentes, estranhos a toda experiência possível. A cada época, os metafísicos — e os metafísicos mais diversos— ergueram pretensões no terreno que se estende para além do fenômeno: não apenas afirmaram a coisa em si como "objeto em geral", mas também a cercaram de todas as determinações precisas que convêm a um "objeto realmente cognoscível".

Será que tais pretensões foram vãs? Desde agora, exceto se corrigirmos a "Analítica", é dever de Kant responder "sim"; a questão de valor objetivo delas está decidida em princípio.[388] No entanto, a própria existência delas e sua persistência suscitam um novo problema: essa obstinação do espírito humano em morder o fruto proibido desconcerta, e inclinaria a duvidar do bom fundamento das proibições críticas. Uma ilusão necessária e estéril quase não é concebível; ao menos, será preciso descobrir uma base natural para ela e uma função

especulativa. Uma metafísica não é possível "como ciência", é claro; "como será que ela é possível, contudo, a título de disposição natural"? A que utilidade, afinal, ela pode corresponder? Eis o que nos resta examinar.

Comecemos por estudar a atuação livre da função racional; depreenderemos, depois, as consequências críticas de nossa análise.

§ 2 — Os modos fundamentais do raciocínio, as "ideias" e a "aparência transcendental"

Kant definia o entendimento como "a faculdade das regras", distinguindo-o assim da razão, a que ele chama "a faculdade dos princípios".[389] Consideramos longamente a maneira como o entendimento procede para subsumir um dado da intuição sensível sob alguma dessas regras *a priori*, que são os conceitos puros ou as categorias. A obra do entendimento para nas sínteses de fenômenos que "constituem" os objetos de experiência atual ou possível. A razão vai mais longe. Enquanto o entendimento se limita "a agrupar os fenômenos sob a unidade de regras conceituais", a razão "unifica as próprias regras do entendimento sob princípios".[390] As duas faculdades se empenham em introduzir unidade na diversidade: no entanto, uma se exerce em fenômenos e não vai além da unidade multiplicada dos objetos empíricos; a outra se exerce em conhecimentos já elaborados pelo entendimento e se esforça para aí introduzir uma unidade mais elevada, cujo tipo ideal é nada menos que a unidade absoluta. Uma reflete e constata, a outra infere e conclui.[391]

É preciso mostrar isso.

A que chamamos "raciocinar"? Não é, propriamente falando, conceber nem julgar, mas conceber ou julgar "derivando esse conhecimento de um princípio".[392] Em outros termos, é inferir um conhecimento de outros conhecimentos.

Há inferências diretas, aquelas que os antigos lógicos chamavam de "conversões". Não precisamos nos ocupar delas, pois, diz Kant, são "inferências do entendimento".[393] Consistem, simplesmente, na consciência detalhada que se toma do juízo emitido.

As verdadeiras inferências, os "raciocínios", sempre pressupõem a mediação de uma proposição intercalada entre o princípio e a conclusão, ou, em outros termos, são sempre redutíveis à forma de um silogismo, em que a premissa maior enuncia uma*regra geral* (p. ex. todo homem é mortal), a premissa menor *subsume* um conceito *sob a condição da regra* (p. ex. Pedro é homem), e a conclusão proclama a *aplicação* correspondente da regra geral (p. ex. Pedro é mortal). Premissa maior e premissa menor podem ser fornecidas, cada qual, pelo entendimento. É próprio da razão, porém, encadear entre si, na conclusão, unidades conceituais que ainda não o estavam nas premissas. O conceito "Pedro", por exemplo, seja na experiência, seja por intermédio de um raciocínio anterior, já se encontrava introduzido na unidade mais ampla da classe "homem": a razão retoma essa unidade complexa (Pedro-homem), para fazê-la depender por inteiro de uma unidade ainda mais geral, aquela expressa pelo predicado "mortal". A premissa maior do silogismo serviu de princípio assimilador e unificador.

No entanto, essa mesma premissa maior que, por um lado, domina uma multidão de conceitos particulares, que ela envolve em sua unidade, pode também vincular-se, por outro lado, como conclusão, a princípios mais elevados, mais gerais. Ou seja, as condições que ela expressa, não sendo derradeiras e incondicionadas, permanecem dependentes de uma série de outras condições, cada vez mais recuadas, cujo *limite* teórico só pode ser uma condição *absolutamente última e totalmente independente*. A própria tendência que leva nosso espírito a construir o silogismo, isto é, a subordinar uma conclusão a uma regra geral segundo uma condição que desempenha o papel de termo mediano, essa mesma tendência nos leva a antepor ao silogismo umasérie indefinida de "prossilogismos", como Kant os denomina,[394] isto é, a subordinar, por sua vez, a regra geral a uma regra ulterior, a

condição a uma "condição de condição",e assim por diante, "tão longe quanto for possível ir. Vê-se, portanto, que o princípio geral que domina todo uso lógico da razão é perseguir (o mais longe possível) o elemento incondicionado que deve perfazer a unidade dos conhecimentos condicionados do entendimento".[395]

Graças a esse movimento regressivo, que faz a razão recuar, de condições em condições, até condições que seriam absolutamente derradeiras, o conjunto dos conhecimentos humanos assume a forma de um sistema cada vez mais estreitamente encadeado, em que todos os objetos acabam por encontrar-se numa participação obrigatória num número indefinidamente decrescente de princípios ou condições gerais.[396] No fundo desse edifício, estende-se a diversidade incessantemente enriquecida da experiência; no topo, fora de vista para o entendimento, suspeitamos, tal como uma flecha que se adelgaça em ponta nas nuvens, a unidade suprema e incondicionada.Entre ambos, linhas se elevam, convergindo: começam no plano do entendimento, pois a diversidade sintética do objeto já é uma unificação da diversidade confusa dos fenômenos; mas as linhas que requerem aqui nossa atenção são as que chegam a se elevar acima da diversidade dos objetos empíricos. Sigamos estas últimas em sua convergência para a unidade.

Existem três maneiras de expressar a relação entre uma condição e um condicionado sob uma regra geral — ou, em outros termos, do ponto de vista que nos interessa, há *três formas possíveis de premissas maiores* em nossos raciocínios: a forma "categórica" (A é B), a forma "hipotética" (se A for B, B é), e a forma "disjuntiva" (A é B, ou C, ou D…).[397]

A cada uma dessas formas corresponde uma série característica de condições regressivas, que tende para o princípio absoluto, para a unidade incondicionada. Com efeito:

Consideremos primeiramente uma premissa maior de forma "categórica". Um predicado, B, é aí atribuído a um sujeito, A. Que

partido a razão unificadora poderá tirar desse modo categórico de atribuição? Um único — ao menos se considerarmos tão somente a forma das proposições aplicadas, não a matéria delas. A razão, por meio da alternância dos sujeitos e dos predicados de uma série de proposições subordinadas, deverá tender para um princípio primordial cujo sujeito lógico já não possa de modo algum exercer a função de predicado em outro juízo. O incondicionado, no escalonamento dos juízos categóricos, é, portanto, "a unidade absoluta do sujeito".[398]

No entanto, o raciocínio, em vez de tomar o modo categórico, pode também desenrolar-se no modo "hipotético". Toda premissa maior hipotética expressa a dependência de um condicionado em relação a uma condição: se A é, B é. Condição e condicionado são aqui considerados, aliás, um e outro "na ordem objetiva" dentro da qual se estabelece, assim, a ligação empírica de causalidade. No entanto, uma condição que não aparece ao espírito como condição absoluta e derradeira requer, por isso mesmo, uma condição ulterior de que ela dependa, e assim por diante, a perder de vista, até o momento em que a série causal se concluiria numa condição incondicionada. O raciocínio hipotético tende, portanto, por sua natureza, para um incondicionado que garanta "a unidade absoluta da série das condições objetivas da experiência".[399]

Resta a forma "disjuntiva" do raciocínio. Uma premissa maior do tipo A é B, ou C, ou D…, seja qual for a interpretação mais precisa que se faça da disjunção, expressa em todo caso, relativamente a um objeto, o sistema ou agregado de suas partes potenciais: toda relação disjuntiva manifesta um esforço para totalizar uma pluralidade sob uma unidade. O termo ideal de semelhante esforço seria um ponto de vista, simples em si, mas que permitisse abranger o conjunto dos "objetos parciais" em que pode se repartir disjuntivamente a noção de "objeto em geral". Os raciocínios disjuntivos, portanto, levam-nos a conceber "a unidade absoluta e incondicionada de todos os objetos do pensamento em geral".[400]

Assim, os três modos segundo os quais nossa razão encadeia as proposições não reconhecem nenhum outro limite natural exceto a *unidade incondicionada* que lhes corresponde respectivamente. Essa unidade, será que eles a encontram entre os objetos da experiência? Não: o objeto empírico é essencialmente condicionado. A razão se encontra invencivelmente arrastada, portanto, para além dos limites de toda experiência, para aquela região do incondicionado e do absoluto em que lhe é impossível não projetar, pelo pensamento, o ponto de convergência — o "foco virtual", segundoa metáfora emprestada da ótica por Kant — de todos os seus procedimentos naturais.Em relação ao espírito, os três "incondicionados" que representam o tipo *ideal* dos três modos fundamentais de raciocínio (e nada mais são, portanto, *em si mesmos*, do que a lei interna e subjetiva de uma unificação sistemática da experiência) assumirão a aparência de "objetos pensados", de "númenos". Definir-se-ão pela própria*forma* da tripla síntese organizadora, que encaminha para eles, como que para uma realização suprema, o conjunto dos elementos empíricos; ou seja, definir-se-ão*pelas categorias da substância, da causa e da totalidade, subtraídas de toda condição limitadora*. Aquilo que não passava de um ideal vivido da razão — um ideal "exercido", teriam dito os antigos escolásticos — objetiva-se a partir de agora diante do espírito como uma "ideia", como um objeto inteligível.

Esse é o processo falacioso que Kant denomina "der transzendentale Schein", *a aparência ou ilusão transcendental*. Ilusão, de fato: ao fim dos encadeamentos de condições, o espírito afirma por antecipação, como o próprio termo da série, uma*condição incondicionada*; e reveste-a de determinações objetivas que a põem no mesmo plano que os termos anteriores, objetos de intuição. Será que isso deve surpreender? Visto em perspectiva, no prolongamento das séries empíricas, o ideal incondicionado parece participar, a título eminente, das características de objetividade da série que se orienta longinquamente para ele. Produz-se aqui uma "ilusão natural" comparável às ilusões de ótica: ela se impõe ao espírito, que dela não pode se desfazer; mas ela se torna inofensiva, tão logo perscrutada.[401] É a isso que vamos nos ater, com Kant. De fato, precisamos agora examinar de mais perto, para fazer sua

crítica, as “ideias transcendentais” — pelas quais concebemos o “incondicionado” — e os raciocínios que nos fazem concluir, corretamente ou não, a realidade objetiva dessas ideias.

CAPÍTULO III: O valor das "ideias transcendentais"

As "ideias transcendentais" correspondem aos três incondicionados que coroam, respectivamente, as três modalidades típicas de nosso raciocínio humano.

A "unidade absoluta do sujeito lógico", concebida *como objeto real*, só poderia ser o "sujeito pensante", ao qual se referem, como a um sujeito último de atribuição, quaisquer fenômenos de conhecimento. A primeira ideia transcendental será, portanto, o *eu* concebido como substância, isto é, o objeto tradicional da psicologia.

A "unidade absoluta das séries causais da experiência" só pode realizar-se num "mundo" organizado, em cujo interior os encadeamentos de causas e efeitos se consumam numa causalidade não causada, metempírica. A segunda ideia transcendental será, portanto, a do *mundo* ou da "causalidade cósmica", à maneira como essa ideia é definida pelos metafísicos, que fazem dela o objeto da "cosmologia racional".

Por fim, "a unidade absoluta e incondicionada de todos os objetos do pensamento em geral" só poderia pertencer a um objeto "que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado — ao ser dos seres, objeto da teologia".[402] Aterceira ideia transcendental é, portanto, a de *Deus*.

As três ideias transcendentais representam, em sua totalidade, o campo tradicional da metafísica. Ao submeter a uma crítica estrita o *raciocínio* em cuja base se poderia pretender estruturar o valor objetivo delas, teremos feito, quanto ao essencial, a crítica de toda metafísica,

passada ou vindoura. E essa crítica mais direta dos grandes problemas metafísicos convergirá — confirmando-as — para as conclusões da "Analítica transcendental". Kant atribui certo valor a essa contraprova.

§ 1 — Os paralogismos da razão pura

A primeira ideia transcendental é a do *eu*, considerado como unidade subsistente. Kant denomina "paralogismos da razão pura" os quatro raciocínios sofísticos que concluem pelas principais propriedades transcendentais desse *eu* substancial. O detalhamento dos paralogismos pertenceria antes a um tratado de psicologia racional. Para não alongar de modo desmedido nossa apresentação, contentar-nos-emos aqui em examinar o *paralogismo fundamental*, que é, segundo Kant, a raiz comum dos paralogismos particulares; referimo-nos ao raciocínio que conduz à ideia de um *eu* subsistente.

Esse raciocínio aciona duas séries distintas de considerações.

Por um lado, apoia-se na lei de encadeamento de nossos juízos categóricos. Lembramo-nos de que o movimento natural de nossa razão a faz alcançar, através da série dos juízos empíricos, um princípio último a cujo sujeito já não se possa atribuir predicado de juízo algum. Já assinalamos que esse "sujeito absoluto", quando o consideramos termo derradeiro da série empírica, apresenta-se sob a aparência "objetiva" que convém a toda essa série. Sob esse aspecto, isto é, na hipótese em que possa ser legitimamente concebido como "objeto", o sujeito absoluto e incondicionado exige a aplicação da categoria de substância: de fato, ele representaria verdadeiramente, "no objeto", o substrato mais profundo e a permanência mais absoluta. Esse é o sentido preciso e essa é a justificação da premissa maior do raciocínio paralogístico em que a psicologia racional repousa: "*Aquilo que só pode ser concebido como sujeito também só pode existir como sujeito e deve, portanto, ser substância*".[403]

Por outro lado, a premissa menor do paralogismo decorre de uma ordem totalmente distinta de considerações. Vimos, na "Analítica", em

que sentido se podia afirmar que o sujeito pensante tinha consciência de si mesmo: ele se conhece como unidade aperceptiva, como condição *a priori* que reduz à unidade de uma consciência toda a diversidade das representações. Ora, parece evidente que conhecer-se como princípio interno e universal de unidade das representações diversas seja de fato conhecer-se como *sujeito* ou "substratum" necessário dessas mesmas representações. Dir-se-ia, então, justamente — e essa é precisamente a premissa menor do paralogismo— que "*um ser pensante, considerado sob esse aspecto preciso de ser pensante, só poderia ser concebido como sujeito*".[404]

Será que a conclusão — "*Portanto, esse ser pensante só existe também como sujeito, isto é, como substância*"[405] — não é uma decorrência?

Na realidade, a conclusão não é decorrência, e o argumento é realmente um paralogismo. De fato, a premissa maior se mantém estritamente na ordem *objetiva*: o sujeito que ela afirma — com ou sem razão, aliás — é um sujeito pensado como objeto real, tão objetivo e tão real quanto os predicados de que é revestido: sob esse aspecto apenas, pode apresentar-se como "substância". A premissa menor, ao contrário, confina-se, ou, ao menos — segundo Kant —, deveria confinar-se na ordem da pura função do conhecimento, considerada *subjetivamente.* A rigor, ela significa tão somente isto: quaisquer objetos se tornam conscientes, isto é, objetos de pensamento, em virtude de sua participação numa unidade (unidade de consciência, unidade aperceptiva), que não poderia, *na qualidade de unidade pensante*, ser definida como *objeto pensado* e deve, portanto, sob esse aspecto, ser concebida como *sujeito*.

Na premissa maior, o *sujeito* de que se fala é um sujeito de atribuição que designa, objetivamente, um último substrato de propriedades objetivas (sujeito ontológico). Na premissa menor, o *sujeito*, nomeado no predicado, designa apenas um "sujeito pensante" (*prout formaliter tale*), isto é, não um *substratum objetivo* de propriedades ou representações, mas um conjunto de condições formais *a priori*, ou, a bem dizer, um *índice subjetivo* de unidade, que afeta uniformemente as

representações objetivas (sujeito transcendental). É permitido indagar ulteriormente, decerto, se o "sujeito pensante", definido na *Crítica* como "sujeito transcendental", como "unidade das condições *a priori* do conhecimento", não seria ao mesmo tempo um sujeito real, dotado da unidade substancial mais estreita: pode-se decerto conceber um conceito "problemático" do "eu" como "coisa em si"; mas para que esse conceito "problemático" se torne um conceito "objetivo" propriamente dito, deveria — disse-nos Kant — encontrar uma intuição intelectual que lhe fornecesse a determinação metempírica que ainda lhe falta.

Em suma, o paralogismo da razão pura joga com as palavras "ser concebido como sujeito": visto de perto, esse é um silogismo de quatro termos (cf., sobre o conhecimento do *eu*, referência abaixo,[406] pp. 153–154).[407]

§ 2 — A antinomia da razão pura

A. A ANTINOMIA FUNDAMENTAL DA RAZÃO ESPECULATIVA

O puro raciocínio não fornece grande apoio à ideia psicológica. Vejamos se dará ao menos alguma consistência às ideias cosmológicas. Lembremo-nos de que as *ideias cosmológicas* são relativas aos fenômenos considerados "objetivamente", e que elas expressam "a unidade incondicionada das condições objetivas dos fenômenos".[408]

Ora, eis o raciocínio, sob a forma mais geral possível, que, segundo Kant, nos põe de posse das ideias cosmológicas:

"*Se um condicionado é dado, a soma inteira de suas condições também o é, e, por conseguinte, o incondicionado absoluto, o único que possibilitava o condicionado*".[409]

"*No entanto, os objetos dos sentidos (os fenômenos) nos são dados como condicionados. Portanto…*".[410]

Concluímos — irresistivelmente, ao que parece — que a totalidade das condições do fenômeno nos é dada com ele. Que pensar desse raciocínio?

Antes de mostrar a quais oposições estranhas ele conduz, prestemos um instante de atenção a três observações, formuladas por Kant, aptas a esclarecer singularmente a questão.

Primeiramente, é indubitável que o conceito de "condicionado" implica a relação com uma "condição", e que, se esta é apresentada por sua vez como condicionada, ela pressupõe uma condição mais longínqua, e assim por diante. Todo condicionado nos convida, portanto, necessariamente, a uma "regressão na série de suas condições".[411] "Essa proposição", diz Kant, "é analítica. É um postulado lógico da razão".[412]

E mais. Supondo que o condicionado fosse dado fora do tempo, como "coisa em si" ou como "númeno", não resta dúvida de que essa ordem "absoluta", o encadeamento *inteiro* das condições regressivas, dependentes umas das outras, seja dado ou pressuposto nessa mesma ocasião e pela mesma razão. Transpostas em termos absolutos, as séries causais só poderiam significar o bloco invisível das condições de possibilidade de um objeto independente do sujeito.[413]

Na realidade, porém, e esta é a terceira observação útil a ser considerada, nossas séries causais *apenas* alinham fenômenos, que elas escalonam no tempo: não nos são dadas primeiro como condições do "ser", mas, por assim dizer, como condições do "aparecer". Ademais, a tendência de nossa razão para *totalizar* as séries ascendentes de condições causais se exerce em condições que *se sucedem* no transcurso do tempo. Ora, será que o conceito de uma "totalidade absoluta das séries*temporais* de fenômenos" tem um sentido? Não é contraditório? Ao menos, devemos reconhecer que problemas novos surgem aqui, e que o raciocínio cosmológico geral, relembrado anteriormente, poderia muito bem ser passível de uma distinção que lhe retiraria sua força comprobatória.[414]

Se nos ativéssemos a essa terceira observação de Kant, seria preciso, desde já, reduzir a conclusão dos raciocínios cosmológicos à condição precária a que vimos reduzida a conclusão do raciocínio psicológico: dos dois lados, a ideia afirmada poderia designar, no máximo, um objeto "problemático". No entanto, um exame mais detalhado deve fazer-nos descobrir, entre os dois raciocínios, uma diferença importante: enquanto, na ordem psicológica, a "aparência transcendental" — na falta de uma prova rigorosa de seu valor objetivo — escapa ao menos da contradição lógica e permanece por inteiro em favor de um "eu" substancial, de um sujeito metempírico das representações, em suma, em favor de um "incondicionado" verdadeiro, "o caso é bem diferente quando, na ordem cosmológica, aplicamos a razão à síntese *objetiva* dos fenômenos":[415] o raciocínio, em vez de simplesmente carecer de força comprobatória, embaraça-se em contradições manifestas, por pouco que o aprofundemos; revela "uma antitética natural, […] em que a razão humana se lança por si mesma e inevitavelmente".[416] Nossos leitores dispor-se-ão a relembrar que, nesse ponto, o Cardeal de Cusa foi um longínquo precursor de Kant.[417]

B. AS ANTINOMIAS DERIVADAS

Busquemos apreender no ato a antinomia essencial da razão aplicada aos objetos.

Essa antinomia se traduz em tantos pares de "teses" e "antíteses" quantos há de grupos fundamentais de ideias cosmológicas. E podemos facilmente delimitar *a priori* os diversos gêneros possíveis dessas ideias. De fato, "as ideias transcendentais nada mais são, propriamente falando, do que categorias estendidas ao incondicionado".[418] No entanto, como as ideias transcendentais cosmológicas devem expressar a totalidade da série das condições *regressivas* — ou dos pressupostos — do objeto, só poderão enquadrar-se nas das categorias[419] "em que a função sintética abrange uma série de condições *subordinadas* (e não simplesmente coordenadas) *entre si em relação a um condicionado*".[420] Essas serão, como o demonstra Kant, as categorias da *quantidade*,

aplicadas ao tempo decorrido e à apreensão sintética do espaço; depois, as categorias da *qualidade*, no sentido de que a*realidade* de um todo fenomênico dado no espaço, isto é, de uma "matéria", tem por condição racional derradeira a integridade absoluta na divisibilidade desse todo,de maneira que, em última instância, "ele se reduza seja a zero, seja a algo que já não é matéria, isto é, ao simples";[421] depois ainda, entre as categorias da *relação*, a categoria da *causalidade*, evidentemente; por fim, nas categorias da *modalidade*, a *contingência*, que impele a razão, de condição em condição, para a "necessidade absoluta", coroamento de toda série objetiva.[422]

Deixemos, portanto, a razão seguir seu movimento natural, segundo as diversas direções marcadas por tais categorias, e veremos trair-se, em *antinomias particulares*, essa contradição essencial que Kant denomina "a antinomia da razão pura".

Um primeiro conflito aparece na aplicação temporal e espacial das *categorias da quantidade*. Se considerarmos, desse ponto de vista, os objetos de experiência, parece que a totalidade deles, "o mundo", é igualmente suscetível de receber atributos contraditórios.

Suponhamos a "tese" seguinte: "O mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço".[423] O que haveria de mais evidente? Uma série sucessiva "totalizada" não está necessariamente "acabada" e, portanto, limitada em algum lugar em sua duração? Quanto às séries espaciais, como só entram em nosso conhecimento pela síntese sucessiva que dela fazemos ao percorrê-las ativamente, não poderiam ser concebidas como "totalizadas" senão pelo próprio acabamento da síntese sucessiva de suas respectivas partes, isto é, por uma limitação propriamente dita. Isso é o que precisaria ter sido demonstrado.

Logo, porém, surge a "antítese"; o espírito, de início hipnotizado pela ideia de uma totalidade absoluta, retoma consciência das condições mais diretas da intuição sensível; parece, então, que uma nova evidência substitui a anterior: "O mundo não pode ter nem começo (no tempo), nem limites no espaço".[424] De fato, o tempo e o espaço não são

as condições *a priori* da intuição sensível, portanto, do fenômeno como tal? A partir daí, tais condições são pressupostas tanto pela totalidade dos fenômenos quanto por cada um dos fenômenos particulares. E o que é o espaço, senão o lugar indefinidode fenômenos possíveis? E o tempo decorrido, senão o momento indefinido de antecedentes possíveis? Para supor uma totalidade absoluta dos fenômenos, deveríamos, portanto, em virtude das condições gerais e essenciais da experiência, pressupor ainda, quanto a essa totalidade, a possibilidade de *outros* fenômenos, isto é, negar a totalidade absoluta, ao pretender afirmá-la.[425]

Essa é a primeira antinomia da razão.

Se passarmos às *categorias da qualidade*, a mesma perplexidade aí nos aguarda. Escolheremos como ideia diretriz o caráter "incondicionado" que a razão impõe a seu objeto? Então, na divisão de todo "conjunto fenomênico", seremos obrigados a pressupor um limite intransponível: o elemento "simples", átomo ou mônada: "Toda substância, no mundo, compõe-se de partes simples: nada existe senão o simples ouo composto do simples".[426] Será que preferimos, ao contrário, fixar nossa atenção nas condições internas de estrutura de todo objeto fenomênico, na qualidade de fenomênico? Descobriremos então que o próprio princípio de sua divisibilidade é sua forma espacial, e que o espaço não poderia ser reduzido a partes simples e indivisíveis: toda fração de extensão ainda é extensão; seria preciso concluir, portanto, que "coisa alguma, no mundo, é composta de partes simples, e que não existe absolutamente nada de simples (entre os objetos de experiência possível)".[427]

A divisibilidade dos objetos no espaço é limitada? É ilimitada? Segunda antinomia.

A *categoria da relação causal* fornece o terreno de um terceiro conflito: a famosa antinomia entre determinismo e liberdade.

Se considerarmos os fenômenos do ponto de vista dinâmico, constataremos não apenas que são obrigados a ordenar-se em séries no tempo, como também que leis fixas presidem a essa sucessão; em outros termos, que as relações entre antecedentes e consequentes são relações de sucessão irreversível e perfeitamente determinada. É essa sucessão irreversível e determinada que chamamos de causalidade empírica. Eis, porém, que tropeçamos de novo num dilema embaraçoso:

Ou afirmamos, cedendo à exigência imperiosa de nossa razão, a totalidade incondicionada, a determinação completa das séries causais. Pretensão justa, ao que parece; isso porque, como um fenômeno qualquer seria possível se não fosse inteiramente determinado, e como seria inteiramente determinado se as séries causais ascendentes não se consumassem, de uma maneira ou de outra? Mas como poderiam consumar-se? Seria por um termo derradeiro — causa primordial — que fosse, ele próprio, puro antecedente, uma causa empírica e fenomênica? É impossível; isso porque, em virtude das condições gerais da experiência, esse último termo não poderia ser concebido, como objeto empírico, senão na dependência de um antecedente ulterior, o que é contrário à hipótese. Deve-se considerar, então, que o último termo incondicionado seja metempírico, causalmente independente, dotado de absoluta espontaneidade, em suma, que ele seja uma *causa livre*. Postulemos, portanto, a "tese": "A causalidade determinada pelas leis da natureza não é a única de que derivam todos os fenômenos do mundo. É preciso, para explicá-los, admitir também uma causalidade livre".[428]

Ou, uma vez mais, fazemos a exigência racional ceder diante das leis mais diretas da experiência. A pretensa causa livre — ressaltamos, aquela após reflexão — deve necessariamente ou inserir sua ação nas séries causais empíricas, ou existir, *como causa*, fora dessas séries, isto é, atuar independentemente delas. No primeiro caso, ela só é concebível se estiver submetida por sua vez (em sua ação) à lei do determinismo causal, condição essencial de toda experiência: se nos deparássemos com uma contradição manifesta, essa causa já não seria livre. No

segundo caso, se a causa livre se mantiver — *como causa* — fora das séries empíricas, a experiência, com sua regularidade e suas leis necessárias, tornar-se-á, por sua vez, impossível. De fato, das duas uma: ou a causa livre, na medida em que seria produtora de fenômenos, submete-se arbitrariamente, de seu lado, a leis fixas e imutáveis, que são justamente as da experiência — e é preciso reconhecer que, nesse caso, a hipótese de uma causa livrese torna perfeitamente inútil, se não contraditória; ou a causa livre age de maneira realmente livre, espontânea e independente: mas então, uma vez que todo fenômeno deveria, por hipótese, relacionar-se por fim a uma causa desse gênero, o que acontece com a verdade objetiva da experiência, baseada no determinismo? O que acontece com as leis da natureza? O que acontece com a previsão? O que acontece com a regularidade universal? Postular a causa livre como termo incondicionado das séries causais é, de modo equivalente, renunciar ao mundo da experiência em consideração a um conceito inverificável e, talvez, fictício. Concluamos: "Não há liberdade, mas tudo, no mundo, sobrevém de acordo com leis naturais".[429]

Por fim, as *categorias da modalidade* nos levam a uma quarta antinomia.

É contingente aquilo que pode não ser. Ora, a manifestação empírica — e, portanto, também a única manifestação "objetiva" — da contingência nos é dada na "mudança". O que muda, porém, é "condicionado quanto à sua existência" e depende, por fim, de algo que, sob esse mesmo aspecto da existência, seja incondicionado, em outros termos, que seja "necessário". Essa "necessidade de ser" ou esse "Ser necessário" está *no* mundo ou *fora* do mundo? Ele deve, ao que parece, fazer parte do mundo, de uma maneira ou de outra. Isso porque ele só é concebível comoa condição derradeira segundo a qual séries de existências se inauguram no tempo: como ele estaria, então, sob esse aspecto, fora do tempo, isto é, fora do mundo? "Existe no mundo, seja como sua parte, seja como sua causa, um ser absolutamente necessário".[430]

Mas a razão de imediato fornece a réplica a si mesma: "Em lugar algum existe um ser absolutamente necessário, nem no mundo, nem fora do mundo, como causa exterior deste".[431] Na medida em que o universo fenomênico — o único que alcançaríamos objetivamente — está aí envolvido, podem-se fazer, sobre a natureza de um Ser necessário, três espécies de hipóteses: 1. Esse ser faz parte da cadeia dos fenômenos. Mas isso é impossível, pois o Ser necessário, em virtude das leis dinâmicas constitutivas da experiência,[432] não poderia entrar nas séries fenomênicas senão como fenômeno, "condicionado" por outros fenômenos: cessaria, portanto, de Ser necessário. 2. O Ser necessário designa a série fenomênica como tal, tomada em sua integridade: a issose objetaria, entre outras coisas, "que uma multiplicidade não poderia ser necessária quando nenhuma de suas partes existe necessariamente".[433] 3. O Ser necessário é a causa exterior (transcendente) do mundo: mas, uma vez que o Ser necessário se define, em cosmologia racional, *tão somente* como condição incondicionada das existências temporais, a atividade causal desse ser só se concebe exercida no tempo.Mas, então, a existência desse ser *como causa* (essa é a única existência de que se poderia tratar aqui), de modo similar, situar-se-ia no tempo e pertenceria, portanto, ao "mundo".[434] Isso é impossível, como se evidencia quanto às duas primeiras hipóteses. Um Ser necessário, portanto, em relação com o "mundo", é inconcebível.

C. A SOLUÇÃO KANTIANA DAS ANTINOMIAS

Situados entre as "teses" e as "antíteses", sentimo-nos inteiramente indiferentes à adoção de umas ou de outras? Decerto que não. As *teses*, que correspondem ao ponto de vista dos metafísicos idealistas, satisfazem preferencialmente nossos sentimentos humanos mais profundos e conferem uma consistência racional — ao menos aparente — a nossos "valores morais" mais caros. Aquilo que Kant denomina"interesse prático da razão" é decididamente favorável às teses. Já as *antíteses*, que relembram o ponto de vista empirista, apresentam a grave lacuna de não oferecer nenhum lastro a nossas

tendências afetivas e morais: no entanto, essa insuficiência encontra ampla compensação — estima Kant — no "interesse especulativo da razão", que sempre aderirá, no fim das contas, ao rigor e à segurança de um pensamento que só limita sua amplitude para tornar-se mais incontestavelmente senhor de si mesmo.

Concebe-se que tais interesses divergentes possam mover filósofos a tomar posição, segundo seu temperamento intelectual, seja pelas teses, seja pelas antíteses. No entanto, a opção deles, por mais subjetivamente justificada que seja, nada tem de crítica. É dever da razão esclarecer *por si mesma* o mistério das antinomias.[435]

Será que é capaz de fazê-lo? Sem dúvida alguma, responde Kant. Isso porque todos os dados do problema das antinomias residem na própria espontaneidade do pensamento: a raiz da antinomia não está na experiência como tal, mas antes no uso *a priori* que fazemos da experiência. A fonte das antinomias está em nós, e podemos, portanto, descobri-la.[436]

A bem dizer, haveria, diante dessas questões espinhosas, uma atitude racional muito simples: *a atitude cética*. Visto que os raciocínios cosmológicos desembocam em contradições manifestas, isso significa que as ideias transcendentais em que se fundamentam carecem por completo de valor especulativo. Por que, então, demorar-se em "conceitos vazios e puramente imaginários"?[437]

A solução cética, diz Kant, põe-nos no bom caminho. Mas é demasiado simples. De fato, se é verdade que a antinomia das conclusões manifesta o caráter ilusório das premissas, seria possível, ainda assim, que nem tudo nestas últimas fosse ilusão.

Ademais, há uma solução *positiva e crítica*, que apresenta a grande vantagem de afastar toda afirmação temerária, mas, ao mesmo tempo, de mostrar a função realmente útil da tendência metafísica de nossa razão: é o *idealismo transcendental*, ou *idealismo crítico*.[438] Estudemos os dois aspectos — negativo e positivo— dessa solução.

Para começar, é certo que as antinomias traem uma ambiguidade nas premissas do raciocínio cosmológico geral, conforme expusemos anteriormente.[439] Qual é, exatamente, essa ambiguidade?

Já a pressentimos. A *premissa maior* postulava que todo condicionado exige a existência da totalidade de suas condições. A *premissa menor* afirmava que um condicionado nos era dado na experiência. E concluíamos em prol da realidade do condicionado experimental a realidade de todas as suas condições. Esse raciocínio, na forma sumária que lhe damos, segundo Kant, não é verdadeiro nem falso; é ambíguo. Distingamos, portanto, seus sentidos possíveis.

É claro, se a premissa maior designa explicitamente um condicionado que seja uma "coisa em si", que pertença ao âmbito das realidades *absolutas*, e se a premissa menor só afirma a realidade *fenomênica* desse condicionado, premissa maior e premissa menor serão verdadeiras isoladamente, mas o pretenso silogismo, tendo quatro termos, não pode desembocar em conclusão alguma.[440] A razão humana teria sido enganada, durante séculos, por um paralogismo tão flagrante? É provável que a ilusão tenha sido mais sofisticada: eis o seu lado sutil.

No raciocínio fundamental da cosmologia racional, a premissa maior, de que falávamos, é tomada como expressão seja da realidade absoluta, seja ao menos de uma realidade mal definida, que desconsidera as particularidades da ordem fenomênica. A premissa menor, por outro lado, projeta a existência do condicionado (que, no entanto, é realmente *dado* somente como fenômeno) na mesma perspectiva sobre-elevada em que a premissa maior se mantém: trata o fenômeno como "coisa em si", ou, ao menos, como realidade desprendida de certas restrições essenciais à ordem fenomênica. Premissa maior e premissa menor são assim remetidas ao mesmo plano, e a consequência do silogismo é correta.

Mas a que preço se evitou o "paralogismo lógico"? Caindo, diz Kant, num "paralogismo transcendental" e nas antinomias que dele

decorrem.

Por um lado, de fato, aplica-se a exigência racional de uma totalidade incondicionada aos objetos fenomênicos considerados, ao menos de modo equivalente, como "realidades em si", e obtêm-se as "teses". No entanto, por outro lado, tais objetos, dados a nosso pensamento, conservam, queiramos ou não, os atributos essenciais do fenômeno e devem por isso entrar em conflito, cedo ou tarde, com as características absolutas das totalidades racionais: dos próprios elementos da "tese" surge a "antítese". Todo o mal provém de que, instintivamente, buscamos situar no mesmo plano "coisa em si" e "fenômeno": pretendemos tratar a "coisa em si" como se ela fosse determinada pelos atributos relativos do fenômeno, e o fenômeno, como se pudesse receber a marca absoluta da "coisa em si". É o eterno erro dos "dogmatismos", seja empiristas, seja racionalistas. Ele altera as duas premissas do silogismo cosmológico. Já na "Analítica", a "reflexão transcendental" sobre nossos conteúdos de consciência havia-nos desvelado a "idealidade" formal, isto é, o caráter essencialmente relativo dos fenômenos: eis, diz Kant, que as antinomias nos dão a prova indireta dessa "idealidade", visto que, se nãoa pressupomos, nosso espírito se confronta com contradições insuperáveis. De todo modo, evidencia-se "que os fenômenos nada são fora de nossas representações".[441]

Tentemos, portanto, atribuir ao raciocínio cosmológico fundamental uma significação que respeite "a idealidade transcendental" dos fenômenos dados na premissa menor. Poderíamos formulá-lo assim:

"Quando o condicionado é dado, a série inteira de suas condições também o é",[442] *mas apenas segundo a medida de realidade e no plano do ser do próprio condicionado*. "Ora, os objetos dos sentidos nos são dados como condicionados",[443] *isto é, como fenômenos, essencialmente relativos e submetidos à lei de sucessão temporal que comanda toda realidade fenomênica*.

Portanto? Uma única conclusão é legítima, qual seja: *Portanto, com os objetos, na experiência, é dada a totalidade das condições implicadas pelo fenômeno como tal, segundo o modo próprio da realidade fenomênica.*

No entanto, o modo próprio da realidade fenomênica é que esta seja dada apenas*sucessivamente*, pelo encadeamento temporal dos antecedentes e dos consequentes. Cada fenômeno, portanto, é essencialmente condicionado por uma série de fenômenos que o precederam no tempo. Qual sentido pode afinal oferecer a "totalidade" de semelhante série de condições? Uma totalidade absoluta, acabada, concentrada, por assim dizer, sob uma condição superior temporal? Isso é impossível; de fato, uma série de fenômenos só nos pode ser dada pela sucessiva síntese dela que nosso pensamento realiza (no "sentido íntimo"): ora, essa síntese, coestendida ao tempo, como o é seu objeto, é também, por si, indefinida e ilimitada, como seu objeto. Por conseguinte, a "totalidade" das condições do fenômeno, como tal, primeiramente não poderiaser-*nos* dada fora do tempo e, em segundo lugar, tampouco poderia perfazer-se,*em nós*, no tempo.[444]

A única *totalidade* de condições compatível com o essencial inacabamento da realidade fenomênica reduz-se a uma *totalidade potencial*, "antecipatória", isto é, àquela totalidade que está virtualmente presente em toda *lei dinâmica*. Neste último sentido, apenas, a premissa maior do raciocínio cosmológico realmente se aplica aos fenômenos como tais. Isso porque nenhum fenômeno é dado, na experiência, senão sob a condição de poder associar-se a fenômenos anteriores por uma síntese regressiva, *por si ilimitada*: *essa ilimitação interna da lei dinâmicade regressões* é a única tradução *fenomênica* possível da ideia de uma "totalidade incondicionada".[445]

Vemos agora desenhar-se o papel positivo das ideias cosmológicas — e, em geral, das ideias da razão. As "totalidades incondicionadas", que são ilusoriamente representadas por elas como objetos para nós, nada mais são, a bem dizer, do que "conceitos problemáticos", "conceitos-limites"; mas têm, mesmo do ponto de vista puramente especulativo,

aquela imensa utilidade de situar o termo ideal da pesquisa empírica suficientemente alto para que nunca fiquemos tentados a limitar *prematuramente* o campo da experiência possível. Não enriquecem nosso conhecimento com nenhum conteúdo novo, mas lhe impõem um "método", uma "regra", que o levará a seu máximo de extensão e potência. Segundo a expressão kantiana que já encontramos, elasnão são, em absoluto, princípios "constitutivos" de nossa ciência objetiva, mas apenas princípios "reguladores"; "não podem dizer-nos *o que o objeto é*, mas sim *o modo como é preciso instituir a regressão empírica* para chegar ao conceito completo do objeto".[446]

O ponto de vista que acabamos de expor permite — segundo Kant — uma solução fácil das antinomias. Bastar-nos-á aqui retraçá-la sumariamente.

Nas duas primeiras antinomias, que Kant denomina "antinomias matemáticas", porque dizem respeito à extensão e à divisibilidade de grandezas quantitativas, a "tese" e a "antítese" situam-se exatamente no mesmo terreno e são, portanto, inconciliáveis (como "contrárias", não como "contraditórias"). Ademais, porém, é igualmente falso dizer: "o mundo fenomênico é absolutamente ilimitado no tempo e no espaço". A condição própria do fenômeno permite apenas, como já vimos, concluir isto: a lei de regressão dos fenômenos a suas condições não contém, por si mesma, nenhuma cláusula que restrinja sua aplicação no tempo ou no espaço.[447] O mundo fenomênico, por si, não é nem finito, nem infinito, mas "indefinido".[448]

Na terceira e na quarta antinomia, a oposição entre a "tese" e a "antítese" não é tão absoluta. De fato, pode-se conceber aqui que tese e antítese se situem em terrenos diferentes e, portanto, possam ser simultaneamente verdadeiras.[449]

Consideremos primeiro a terceira antinomia, entre determinismo e causalidadelivre.

Contrariamente à extensão ou à divisão quantitativas, que pressupõem partes*homogêneas*, a relação de causalidade se adapta a uma *heterogeneidade* entre seus termos: essa heterogeneidade é ao menos negativamente possível. Suponhamos, portanto, um fenômeno: ele depende, decerto, de um fenômeno anterior, segundo a lei empírica de causalidade; não podemos ignorar a necessidade dessa relação homogênea de causalidade, confinada por inteiro na ordem fenomênica. No entanto, será que ficamos proibidos de associá-la, por hipótese, a uma relação heterogênea de causalidade, que se tornaria, na ordem absoluta, o princípio inteligível da primeira? A ação da causa inteligível seria espontânea, livre, mas, na ordem empírica, só se manifestaria aprisionada nas correntes do determinismo.

Essa hipótese não teria sentido se se atribuísse ao fenômeno o valor de um "objeto em si", de um absoluto: isso porque, entre a "liberdade" e o "determinismo" de "coisas em si", nenhuma conciliação seria possível. Mas seria esse o caso se tomássemos o fenômeno pelo que ele é, ou seja, por uma manifestação puramente relativa? Kant não pensa assim: considera que não se poderia apontar contradição entre a afirmação de uma causalidade livre na ordem numênica e a do mais rigoroso determinismo na ordem fenomênica. Essa ausência de contradição evidente não basta, decerto, para demonstrar a *possibilidade objetiva* de causas inteligíveis e livres, mas basta ao menos para satisfazer parcialmente as exigências naturais da razão, ao suscitar o *problema* da liberdade.[450]

A terceira antinomia deixa aberta, portanto, a *possibilidade negativa* de um modo inteligível de causalidade que atingiria os objetos empíricos. Embora essa causalidade inteligível deva residir fora do campo da experiência, nada impede, aliás,que a substância que é sua portadora pertença ao mundo empírico como "permanência de fenômenos", como "substância-fenômeno", diz Kant.[451] O homem, por exemplo, na hipótese em que ele exerceria uma causalidade livre, nem por isso faria menos parte do "mundo" empírico a título de "substância fenomênica".

Na quarta antinomia, ao contrário, a oposição entre o mundo do fenômeno e o mundo do númeno já não diz respeito apenas a um modo de causalidade, mas penetra até a *existência*: o incondicionado, que a razão aí exige, deverá ser incondicionado *sob todos os aspectos* e não poderá de modo algum pertencer ao mundo sensível; em outras palavras, será um ser absolutamente transcendente ao "mundo".

Ao partir desse ponto de vista, Kant descobre uma solução para a quarta antinomia. A "antítese" aí é verdadeira quanto à existência fenomênica: esta, submetida por inteiro à mudança, corresponde essencialmente ao conceito empírico de *contingência* e não oferece ponto de apoio algum à necessidade; se o fenômeno pudesse ser tratado como idêntico à "coisa em si", a "contingência" invadiria todo o âmbito da existência, e seria preciso negar categoricamente a possibilidade de um "Ser necessário".No entanto, o fenômeno permanece fenômeno, e a "tese", que afirma a necessidade da existência, é suscetível de receber uma significação que não contradiz a antítese. Por que, de fato, deixar de *pressupor* um "Ser necessário", que não se inseriria, como "existência", no desenrolar indefinido da série contingente, mas que seria, no entanto, a "condição inteligível" e absolutamente transcendente de *toda* essa série? Decerto, esse incondicionado transcendente seria heterogêneo em relação a seu condicionado empírico, mas quem provaria que não pudesse ser assim? A aplicação dos princípios do *idealismo transcendental* à quarta antinomia permite, portanto, vislumbrar a possibilidade, ao menos negativa, de um Ser necessário, puramente "numênico", condição universal da existência do mundo.[452]

O exame crítico da cosmologia racional fornece-nos, assim, *o conceito problemático do próprio Ser cujo estudo é objeto da teologia natural*. Vejamos — sempre segundo Kant — se esta última ciência está apta a acrescentar determinações novas, essenciais ou existenciais, a seu objeto hipotético.

CAPÍTULO IV: O "ideal transcendental"

§ 1 — Sua noção exata

O Ser necessário, condição incondicionada de todos os objetos possíveis, não se impõe à nossa razão apenas como "ideia", mas como "ideal". O próprio Kant explica o que se deve entender por essa expressão.

À medida que o espírito, em seu trabalho íntimo de reflexão, se distancia da pura experiência sensível, encontra sucessivamente em si mesmo três tipos de elementos "transcendentais": os "conceitos puros" ou "categorias", simples formas do pensamento, mas que podem ao menos aplicar-se ainda a uma matéria empírica; depois, as "ideias" propriamente ditas, que nada mais são do que categorias levadas ao grau "incondicionado": elas não poderiam *realizar-se* em fenômeno algum e, reduzidas a seu justo valor, longe de designar objetos, demarcam apenas o limite inacessível para o qual o movimento natural da razão faz as séries empíricas tenderem; por fim, maislonge ainda da experiência sensível, encontra-se o "ideal", isto é, a ideia, considerada não mais como simples limite da experiência, mas como individualmente realizada em si mesma, como completamente determinada na ordem inteligível. Tais foram as ideias platônicas, protótipos subsistentes das diversas espécies de coisas possíveis.[453]

O que então, a partir daí, é o "ideal transcendental" de que se falará nas páginas seguintes?

Evidentemente, como os próprios termos o indicam, será uma *ideia* que expressa *a um só tempo um objeto determinado como individual* (ideal) e uma*condição a priori da possibilidade das coisas*

(transcendental). Constataremos que existe no espírito um "ideal" desse gênero, e que esse "ideal" corresponde à noção clássica de Ser perfeito, de "ens realissimum".

É um axioma bem conhecido que "toda coisa existente é completamente determinada" ou, em outros termos, que a existência é a última determinação de cada coisa.[454] Quando, portanto, conhecemos uma coisa *como existente*, nós a conhecemos*como inteiramente determinada*.

O que — pergunta Kant — a inteira determinação de um objeto em nosso conhecimento pressupõe? Primeiramente, decerto, a determinação *lógica* de seu conceito: é preciso que "de dois predicados contraditórios, um único possa convirao conceito".[455] No entanto, essa determinação puramente lógica — essa ausência de contradição interna do conceito — não basta para determinar completamente o objeto: a determinação *objetiva* completa pressupõe o objeto investido de todos os predicados positivos ou negativos que lhe convêm. "Isso equivale a dizer que, para conhecer perfeitamente uma coisa, é preciso conhecer todo o possível".[456] Isso porque uma coisa só é plenamente caracterizada por sua relação, positiva ou negativa, com o campo inteiro da possibilidade.

No entanto, esse "todo da possibilidade", em função do qual se define a possibilidade particular de cada objeto, é algo que não poderíamos conceber concreta e empiricamente em sua totalidade: não há, portanto, determinação completa das coisas que seja possível na ordem concreta e empírica. O "conjunto de toda possibilidade", fundamento universal e adequado das determinações particulares, só pode ser para nós uma pura *ideia*, uma ideia da razão.

Essa ideia é a mesma que vimos, anteriormente, simbolizar a tendência formal do juízo disjuntivo:[457] "incondicionado" superior, que mantém agrupada sob si a universalidade dos objetos possíveis; por antecipação, nós o chamamos Deus. Precisamos agora justificar essa

designação, pois, na linguagem estabelecida, Deus não é apenas um símbolo totalizador: é *indivíduo* e *transcendente ao mundo*.

Mostremos primeiramente que a ideia transcendental que acabamos de depreender é individual, é um *ideal* e não apenas uma ideia.

À primeira vista, parece que a ideia do "conjunto de toda possibilidade" é extremamente pobre em determinações: de fato, os únicos objetos "possíveis" que conhecemos são aqueles cuja realização nos é mostrada pela experiência.

> Olhemos de mais perto, todavia, e descobriremos que essa ideia, pelo simples fato de designar algo absolutamente primordial, exclui uma multidão de predicados, quer derivados, quer contraditórios: assim ela se depura, até alcançar a completa determinação *a priori*, isto é, até se tornar o conceito de um objeto individual, plenamente determinado por suas características inteligíveis, em outros termos, um Ideal da razão pura.[458]

Mais brevemente, o fundamento *a priori* de *quaisquer* condições de possibilidade só pode ser *único*; ora, algo que só pode ser único é, por isso mesmo, plenamente determinado como indivíduo (seja real, seja apenas pensado).

Demos um passo a mais e vejamos se não poderíamos especificar aquilo que, propriamente falando, constitui, no ideal transcendental, o princípio de sua "completa determinação". A noção que expressa "o conjunto de toda possibilidade" deve abarcar "todos os predicados possíveis, positivos e negativos".[459] Todavia, é fácil mostrar que "os predicados negativos são derivados"[460] e não intervêm, portanto, na determinação do ideal transcendental; de fato, não há negação absoluta: toda negação se fundamenta numa realidade positiva limitada por ela.[461] Cada predicado negativo mascara uma afirmação complementar. O fundamento derradeiro de toda possibilidade é, portanto, eminentemente positivo, real: é o "omnitudo realitatis", o "ens realissimum".[462]

O Ideal da razão pura coincide, portanto, com a ideia do Ser soberanamente real, do Ser absolutamente perfeito de S. Anselmo e de Descartes. Antes de nos perguntarmos se tal Ser existe, sublinhemos

uma última observação feita aqui por Kant. Ela afirma, se não a transcendência absoluta, radicalmente oposta ao monismo panteístico, ao menos certa transcendência do "ens realissimum". A relação desse Ser com os outros objetos de nosso pensamento não é, diz Kant, a de uma totalidade com suasunidades constitutivas, a de um conjunto com suas partes, a de um agregado com seus elementos: isso porque ela é pressuposta, na qualidade de realidade suprema, a todas as suas participações possíveis; ela não é concebível como uma resultante, mas apenas como um "princípio". E visto que esse princípio é necessário e totalmente determinado,

> se levarmos a ideia mais adiante, transformando-a na ideia de uma hipóstase, poderemos [além disso] determinar o ser primordial unicamente pelo conceito da realidade suprema, como um ser único, simples, suficiente a tudo, eterno etc.; em suma, poderemos determinar sua perfeição incondicionada segundo todos os modos de predicação. O conceito de um Ser assim é o conceito transcendental de *Deus*.[463]

Supondo que pudéssemos provar racionalmente a *existência* do *Ens realissimum*, individual e transcendente, encontraríamos, por isso mesmo — Kant o reconhece implicitamente — todas as conclusões clássicas da teologia natural geralmente aceitas nos séculos XVII e XVIII. Pressente-se — e veremos melhor posteriormente — por que não ousamos generalizar nossa formulação, estendendo-a também à teologia natural estritamente tomista, tão exigente quanto à noção da transcendência divina: por ora, limitemo-nos à apresentação da *Crítica* kantiana e discutamos diretamente as diferentes provas possíveis da existência de Deus.

§ 2 — Exame crítico das provas da existência de Deus

A. CRÍTICA GERAL DE TODA DEMONSTRAÇÃO DA EXISTÊNCIADE DEUS

A discussão particular das provas da existência de Deus é precedida, na *Crítica da razão pura*, por considerações mais gerais sobre "o

andamento natural da razão", ao longo dessas provas.

O cerne de toda demonstração da existência de Deus consiste, segundo Kant, na identidade estabelecida entre a noção de *Ser necessário* e a de *ser absolutamente perfeito* (*ens realissimum*). Uma vez admitida essa identidade, isto é, uma vez que o "Ser necessário" foi identificado ao "Ideal da razão pura", detemos um conceito bem definido de Deus, cuja realização na ordem das existências não oferece nem mais nem menos dificuldade que a afirmação objetiva da "existência necessária".

> Esse é, portanto [diz Kant], o procedimento natural da razão humana: ela se convence, primeiro, da existência de algum Ser necessário e reconhece nesse seruma existência incondicionada. Depois, busca o conceito de algo que seja independente de toda condição e encontra o conceito de algo que contém em si a condição suficiente de toda outra coisa, isto é, que é o princípio de toda realidade [*ens realissimum*, Ser supremo]. [...] A razão conclui, assim, que o Ser supremo existe de uma maneira absolutamente necessária, como princípio fundamental de todas as coisas.[464]

Logo de saída, é evidente que duas condições são requeridas para o valor absoluto desse raciocínio: primeiro a certeza da existência de um Ser necessário; segundo, a certeza da identidade entre esse Ser necessário e o Ser supremo, no sentido de que tais conceitos de Ser necessário e de Ser supremo sejam "conversíveis".

Ora, essas duas condições são apenas imperfeitamente preenchidas.[465]

Será necessário relembrar, primeiramente, tudo o que foi dito antes a respeito do papel das ideias transcendentais e da solução da quarta antinomia?[466] Pelo fato de que objetos nos são dados na experiência, o Ser necessário nos é dado similarmente, mas apenas à maneira de uma *ideia reguladora*, que só pode designar, em teoria, um objeto problemático, negativamente possível. O Ser necessário, portanto, não nos é pura e simplesmente dado como objeto existente.

No entanto, será que ao menos a existência necessária, *supondo* que se possa legitimamente considerá-la como dada em si, é certamente apanágio do Ser supremo, único, princípio de toda realidade? Seria

pretender demais. Para falar exatamente, seria preciso limitarmo-nos a dizer que, entre todos os conceitos determinados que possuímos, o de "realidade perfeita" é o único que se adapta à existência necessária e incondicionada: de fato, trata-se do único conceito que, em nosso conhecimento humano, é inteiramente determinado *a priori*; os outros designam objetos empiricamente determinados e também, portanto, essencialmente condicionados. "Mas ainda não se pode concluir seguramente daí que todo objeto [ontológico] que não contenha em si a condição suprema e perfeita da [possibilidade universal] deva ser, porisso mesmo, condicionado em sua existência".[467] Não nos é provado, nem é diretamente evidente — diríamos, em termos escolásticos — que as duas noções, a de "ens necessarium" e a de "ens realissimum", sejam "conversíveis"; de fato, por acaso sabemos se algum ser, que não fosse a perfeição absoluta, poderia ainda assim existir necessáriae incondicionalmente? A conclusão mais extensa que a lógica estrita nos permite aqui não ultrapassa isto: "O conceito de um ser dotado de suprema realidade é, entre todos os *nossos* conceitos de coisas possíveis, o que melhor conviria[468] ao conceito de um ser incondicionalmente necessário: embora ele não o satisfaça plenamente, não temos escolha".[469]

A razão puramente especulativa não nos conduz com certeza, portanto, à existência de Deus. Por outro lado, contudo, restringe *nossas possibilidades práticasde opção* sobre esse assunto. Se, por razões que não sejam de ordem especulativa— por exemplo, por razões afetivas ou morais —, nós nos víssemos forçados a tomar posição diante do problema da existência de Deus, em vez de simplesmente suspender nosso juízo, só haveria então, para nós, de fato, uma única atitude possível: "Dar nosso sufrágio à unidade absoluta da realidade perfeita, como à fonte primordial de toda possibilidade",[470] isto é, em pleno rigor de termos, reconhecer a existência de Deus.

Captamos bem, de acordo com o que acaba de ser relembrado, a natureza particular do *agnosticismo de Kant*: na afirmação de realidades transcendentes, a razão especulativa prepara o caminho, delimita o objeto tanto quanto pode; mas o momento decisivo, aquele

que *impõe* o objeto, pertence a outras faculdades, que não são puramente especulativas: a vontade moral e as tendências naturais. Voltaremos a esse ponto ao falar das duas *Críticas*, a da razão prática e a do juízo.

Poderíamos ater-nos a essas generalidades, se não conviesse, em toda apresentação da "Dialética transcendental", dar ao menos uma olhadela rápida nas famosas páginas em que Kant discute as diversas formas particulares que a prova da existência de Deus pode revestir.

B. CRÍTICA PARTICULAR DAS PROVAS DA EXISTÊNCIA DEDEUS

As provas especulativas da existência de Deus se reduzem, todas, a três tipos:[471]

Num deles, *do puro conceito do* Ser supremo, Ideal da razão, extraímos sua existência necessária. É o *argumento ontológico*, proposto na Idade Média porS. Anselmo e retomado pela escola cartesiana.

Noutro, busca-se o ponto de partida da prova *na experiência*: seja na experiência de uma existência qualquer, em geral — será a prova clássica pela contingência ou *prova cosmológica* —; s eja na experiência particular de certas características do mundo, como a ordem, a finalidade etc. — essa será a prova *físico-teológica*.

Na crítica dessas provas, Kant se empenha em mostrar que o argumento cosmológico e o físico-teológico, além das insuficiências que lhes são próprias, apoiam-se ambos no próprio sofisma que confere uma aparência sutil ao argumento ontológico. Importa, portanto, sopesar atentamente este último, dado que os outros o pressupõem.

O argumento ontológico. — Quanto ao essencial, o argumento ontológico reduz-se a isto: a existência faz parte dos predicados

necessários do Ser supremo, princípio de toda realidade. Portanto, Deus existe necessariamente.

Kant está de acordo com S. Tomás ao declarar que esse argumento, considerado do ponto de vista puramente lógico, não tem conclusão; de puros conceitos, situados fora de toda relação com a existência atual, jamais se deduzirá analiticamente umaexistência atual, pois haveria desproporção flagrante entre o antecedente e a conclusão. Mostremos mais diretamente onde jaz a ilusão neste caso.

Nada é mais difícil de definir do que a "necessidade absoluta de ser". Existe necessariamente aquilo cuja "não existência é impossível":[472] no entanto, o sinal único da impossibilidade absoluta de algo é, para nós, ser "inconcebível".[473] Que relação existe entre uma não existência *inconcebível* para nosso espírito e uma não existência*impossível em si*? Ignoramo-lo. Por isso, a necessidade acessível a nosso pensamento não é diretamente *uma necessidade absoluta das coisas*, é primeiramente*uma necessidade lógica de nossos juízos*, fundada na norma da contradição; em outros termos, é uma relação de sujeito e predicado tal que, postulado o sujeito, há contradição lógica em não postular o predicado. Nesses juízos necessários, não é impossível, decerto, suprimir o predicado e, ainda assim, conservar o sujeito. "No entanto, se suprimo ao mesmo tempo o sujeito e o predicado, daí não resulta contradição; isso porque já *não há nada* com que possa haver contradição".[474]

Façamos uma aplicação dessa análise. "Deus existe necessariamente": o que isso significa? Que há uma relação lógica indissolúvel entre o conceito de Deus e o conceito de existência necessária, de forma que postular um seja postular o outro *pela mesma razão* e *na mesma medida de ser*. Se, portanto, postulo Deus na ordem da existência absoluta, postulo-o assim como existência necessária. Mas por que eu deveria postular "absolutamente" o sujeito lógico Deus? Se me limito a *pensar* Deus, penso-o como necessariamente revestido, na ordem de meu pensamento, do atributo da existência. Mas a *existência pensada*

não é a existência real; daquela não se poderia diretamente concluir esta.[475]

Essa distinção entre existência simplesmente pensada e existência atual não suscita para nós dificuldade alguma quando se trata de objetos contingentes: do fato de eu imaginar a publicação possível do livro que escrevo não se segue que esse livro exista atualmente, isso é bem claro. O caso do conceito de Deus, como algo que implica a ideia de Ser necessário, suscita, é preciso reconhecê-lo, um pouco mais de complicação. De fato, inversamente ao que acontece com objetos contingentes, a possibilidade em si de um Ser necessário acarretaria logicamente a existência desse ser: *se Deus é possível, ele existe*. O que sabemos, porém, da possibilidade interna de Deus ou da possibilidade interna de um Ser necessário? Nada. Sabemos no máximo que tais ideias não ofuscam nosso espírito com nenhuma contradição aparente; infelizmente, porém,a ausência aparente de contradição lógica não é a única condição de possibilidade de um objeto: representa apenas sua possibilidade negativa. Para saber mais sobre o objeto negativamente possível, deveríamos ter dele seja uma intuição intelectual, seja uma intuição empírica: ora — por razões diversas — uma e outra intuição aqui nos faltampor completo. "Deus", diziam os escolásticos, "non est primo et per se notus *quoad nos*": Deus não é o objeto primordial e direto de nosso conhecimento explícito; não podemos, portanto, reconhecer *a priori* nem sua possibilidade interna nem sua existência. Nesse ponto, escolásticos e kantianos estão de acordo.[476]

Não se deveria exagerar, aliás, a profundidade dessa concordância. Kant e os escolásticos concebem diferentemente as condições de atribuição legítima da existência atual: para Kant, não há outra existência cognoscível[477] senão o encadeamento regular das percepções na unidade da experiência; o âmbito da existência se limita, portanto, ao âmbito da intuição sensível e receptiva; a existência por nós cognoscível é sempre relativa e fenomênica, bem como a intuição pela qual ela nos é dada. Para alcançar uma existência absoluta, "numênica", nossa razão especulativa deveria ser dotada de intuição intelectual.[478] Como Kant, os escolásticos tampouco atribuíam à razão humana a

faculdade de intuição intelectual; no entanto, eles se abstêm com cuidado de restringir a existência cognoscível à mera existência fenomênica: estimam que, no próprio ato do conhecimento empírico, a razão humana *sempre* alcança um absoluto, que uma análise rigorosa pode evidenciar. A posição filosófica deles permanece intermediária, entre a de Kant e a dos ontologistas: será nossa tarefa, posteriormente, defini-la muito nitidamente em relação aos novos pontos de vista que o kantismo introduziu na filosofia moderna.

O argumento cosmológico. — O argumento ontológico, acabamos de constatá-lo, (1) apoia-se na "convertibilidade" lógica das noções de Ser necessário e de ser soberanamente perfeito, e (2) conclui sofisticamente, ao confundir as condições do pensamento com as condições da existência atual. O argumento cosmológico, argumento clássico da contingência, escapa ao sofisma que faria deduzir, sem mais, a ordem ontológica a partir da ordem lógica. Ao contrário, toma seu ponto de apoio na existência empírica, tal como esta nos é dada na experiência, e conclui daí pela realidade atual de um Ser necessário. Só depois de haver assim afirmado um Ser necessário *como atualmente existente* é que se identifica esse Ser necessário e existente com o ser soberanamente real, Deus, e conclui-se absolutamente: Deus existe.[479]

Qual o valor dessa nova prova, que, ao menos em aparência, evita as fraquezas da anterior? "Há", diz Kant, "tantas proposições sofísticas reunidas nesse argumentocosmológico que a razão especulativa parece haver exercido toda a sua arte dialética a fim de alçar ao máximo a ilusão transcendental".[480]

Evidentemente, Kant reprova esse argumento por fazer uso da *ideia* de Ser necessário como se ela fosse o conceito de um *objeto definido*, e não apenas, como mostramos anteriormente, um conceito problemático e regulador, do qual nem sequer sabemos se representa um objeto possível.[481]

Kant ressalta, porém, contra a prova cosmológica, uma segunda acusação, mais profunda, talvez, cuja significação exata não é tão fácil

de apreender. Mesmo admitida a existência de um Ser necessário, a prova cosmológica se fundamenta, além disso— Kant assegura —, num indispensável pressuposto, que outra coisa não é senão o argumento ontológico. Tentemos fazer com que se compreenda essa observação sutil.[482]

Suponhamos, por hipótese, uma "necessidade absoluta de existência" devidamente demonstrada: como saber *em que objeto determinado* essa "necessidade de existência" se encontra realizada? Provar que ela só pode realizar-se no Ser supremo, soberanamente real, a que chamamos *Deus*, isso seria, diz Kant, o "*nervus probandi* do argumento cosmológico".[483]

Incontestavelmente, existe em nosso espírito certa relação entre a ideia cosmológica da necessidade de ser e o ideal teológico da razão pura; no entanto, não basta uma relação qualquer para conferir ao argumento tradicional da contingência o absoluto rigor que alguns se comprazem em atribuir-lhe. Para que ele alcance esse pleno rigor, a identidade em que se fundamenta deve resultar, com a necessidade lógica mais inelutável, *apenas da análise dos dois conceitos*, o de Ser necessário e o de realidade suprema, de modo que se possa pronunciar *a priori* que "todo ser absolutamente necessário é, ao mesmo tempo, soberanamente real".[484]

Ora, essa proposição, em boa lógica, deve ser "conversível"; isso porque seu predicado é singular, e como só pode designar um único indivíduo, equivale a um "universal". Se, portanto, o argumento cosmológico se pretende inteiramente rigoroso, a recíproca da proposição supracitada deve ser verdadeira *a priori*: "O ser soberanamente real é absolutamente necessário", como o afirmava o argumento ontológico.[485]

À primeira vista, essa conclusão surpreende e perguntamo-nos se Kant não teria aqui se sacrificado por alguma "falsa sutileza". Isso porque o sofisma próprio do argumento ontológico não consiste na identificação, legítima ou ilegítima, das duas noções, a de *Ser*

necessário e a de *Ser supremo*, mas na passagem injustificada do conceito à coisa, da existência pensada à existência atual absoluta. Ora, ao que parece, o caso do argumento cosmológico é muito menos comprometedor. Pela análise das noções de existência necessária e de realidade suprema, mostra-se aí simplesmente que essas noções podem substituir uma à outra e designam o mesmo objeto hipotético: no entanto, a relação de um e de outro com a existência *atual*, longe de ser extraída de uma pura análise de conceitos, apoia-se na experiência direta dos objetos de intuição sensível. O argumento cosmológico, concluir-se-ia de bom grado, procede decerto à mesma identificação *de conceitos* que o argumento ontológico, mas evita o sofisma característico deste último.

Sem formular essa objeção, Kant a preveniu: ela repousa no sempiterno mal-entendido, já assinalado anteriormente, que nos faz tratar indistintamente todas as ideias transcendentais como *conceitos acabados* ou *objetos definidos*, quando, no entanto, fora dos "conceitos empíricos", o único conceito plenamente determinado é o próprio Ideal da razão. De fato, a ideia transcendental do Ser necessário nos é dada, em função da experiência real, sob a forma totalmente imprecisa de uma "condição incondicionada da existência em geral", isto é, sem nenhum atributo que a determine em si como objeto, como realidade cognoscível: não podemos instituir, portanto, entre essa ideia sem contorno, essencialmente ligada às séries fenomênicas, e o conceito determinado de um Ser supremo, o gênero de comparação que seria legítimo entre dois conceitos objetivos, cujos atributos nós analisaríamos para julgar sobre a identidadeou a distinção entre as essências que os definem. Dissipemos a "ilusão transcendental" que cria para nós a miragem de um Ser necessário definível por conceitos. "Ser necessário", ou melhor, "necessidade de existência", nada mais é, primitivamente, do que um indício transcendental das séries reais de fenômenos; uma maneira de aparecer "em perspectiva" em relação à nossa razão, ordenando hierarquias existenciais; uma espécie de relação metodológica superior, subjetivamente postulada na própria experiência; em suma, a marca da necessidade aposta à existência, e não a representação de uma existência privilegiada; isso não poderia

tornar-se algo de *objetivo*, exceto vinculando-se a um "objeto", *incorporando-se a um conceito inteiramente definido*, por exemplo, ao conceito de "ens realissimum". E essa assimilação deve ser*a priori* e analítica.

Vê-se aonde somos levados por isso?

Ou o conceito excepcional, que implicaria, *por si*, analiticamente, "uma necessidade absoluta de existir", se encontra; e então o objeto desse conceito é, de saída, revestido do modo existencial: não apenas ele é "pensado" como necessariamente existente, mas antes disso, em virtude de seu conceito, é necessariamente"postulado" como existente.[486] A simples análise do conceito deve aí revelar, portanto, não apenas a *ideia* abstrata da existência, como, mais diretamente, o *modo existencial*. Ora, o que é uma análise de puros conceitos, de que deriva o modo absoluto de existência, senão o próprio procedimento do argumento ontológico?

Ou — segunda hipótese — nenhum de nossos conceitos, nem mesmo o de*ens realissimum*, se projeta assim, *por si mesmo*, na existência necessária: nesse caso, a força probatória do argumento cosmológico é comprometida com demasiada evidência.

Isso porque esse argumento, ao perder o apoio discreto que o argumento ontológico lhe fornecia, desconjunta-se em dois pedaços insoldáveis: a afirmação — legítima— de um *modo necessário* de existir como condição ideal, limitadora da experiência sensível; e, por outro lado, uma especulação mais ou menos tolerável, mas em absoluto decisiva, que desemboca na *inclusão mútua de dois conceitos problemáticos*, ambos falsamente objetivos, dos quais um, o de um "Ser supremo" (o Ideal da razão), é determinado, a bem dizer, como conceito singular, mas permanece desprovido de qualquer relação com a existência real ou possível; e o segundo, o de um "Ser necessário", não sendo determinável nem empírica nem metempiricamente como objeto de pensamento, só nos "aparece" determinado, ainda assim, pelo jogo da "ilusão transcendental".[487]

Se quiséssemos reduzir em um silogismo todo o argumento cosmológico, poderíamos traduzir, pelas distinções seguintes, as reservas críticas que ele suscita, segundo Kant:

Toda existência empírica exige um "Ser necessário".

Ora, o "Ser necessário" é idêntico ao "ens realissimum", isto é, a Deus.

Portanto, toda existência empírica exige o "ens realissimum".

Esse silogismo é singularmente ambíguo. Distingamos sua premissa maior:

Toda existência empírica exige um "Ser necessário": como *limite ideal* da existência empírica dada, aceitamo-lo; como *objeto definido* do pensamento, negamo-lo.

Contradistingamos a premissa menor:

O Ser necessário é idêntico ao "ens realissimum": se entendemos o Ser necessário como *limite ideal* da existência empírica dada, é preciso negar a premissa menor, pois um limite ideal é uma "condição transcendental" da existência fenomênica e de forma alguma um "conceito objetivo";[488] se, ao contrário, com ou sem razão, entende-se por "Ser necessário" um *objeto definido* puramente *problemático*, pode-se admitir, com reservas, a identidade desse "Ser necessário" com o "ens realissimum". Neste último sentido, deixemos passar a premissa menor, não, todavia, sem assinalar (1) que, na realidade, a ideia de Ser necessário não reúne as condições essenciais de um conceito objetivo e (2), tratada arbitrariamente como conceito objetivo, só se aproxima da ideia de "ens realissimum" em virtude de um raciocínio por exclusão (*talvez* incompleto), mas não de maneira absoluta, nem de maneira analítica (isto é, *não encontramos*, em nosso pensamento, outro conceito que convenha ao Ser necessário, exceto o conceito de Ser perfeito).

Com a reserva dessa distinção feita, devemos negar a *consequência* do argumento cosmológico, e nos é possível contestar o *consequente*.[489]

> Todo o problema do ideal transcendental [conclui Kant] se reduz a encontrar, seja para a necessidade absoluta um conceito [objetivo que a embase], seja para o conceito um objeto [transcendente], uma absoluta necessidade [que o estabeleça na existência]. Essa dupla empreitada é correlativa: quem pode uma pode outra. Infelizmente, uma e outra ultrapassam o alcance dos esforços mais extremos que pudéssemos empenhar, seja para satisfazer, nesse ponto, nosso entendimento, seja ao menos para mantê-lo em repouso em sua impotência.[490]

Não obstante a sutileza das considerações anteriores, acreditamos que cumpria insistir nisso um pouco, porque elas nos ajudarão mais tarde a depreender o ponto central em que a *Crítica* kantiana se separa das metafísicas da Antiguidade. A questão da discussão das duas primeiras provas teológicas era comandada de antemão por um princípio único, aquele mesmo pelo qual se abriu o primeiro capítulo da "Dialética transcendental": *a determinação de um conhecimento como objeto sóé possível na experiência; ora, as ideias da razão não têm parte "constitutiva" naexperiência, elas aí exercem tão somente uma função externa de "regulação"; não poderiam, portanto, ser determinadas como objetos, nem figurar, nesse aspecto, em nossos raciocínios.*

O argumento físico-teológico ou teleológico. — Quanto à terceira prova da existência de Deus, a prova "físico-teológica", podemos ser muito breves. Não que essa prova deva ser desdenhada: ao contrário, Kant estima que ela é, de longe, a mais convincente e a mais adaptada à razão humana, o que não quer dizer, aliás, que seu rigor científico desafie toda crítica. Sabe-se em que consiste esse argumento: daunidade, da beleza, da ordem do mundo, em suma, da *finalidade* dos objetos denossa experiência, conclui-se a existência de uma inteligência suprema, causa única douniverso.

Com Kant, passemos por cima da dificuldade de constatar a finalidade das coisas, constatação esta que só fazemos, decerto, em virtude da analogia, tão legítima e convincente quanto pouco científica, por nós estabelecida entre o modo de nossa atividade pessoal e o modo de atividade das causas do mundo. Suponhamos, portanto, uma*ordem intencional* impressa nas coisas e uma unidade final do universo: o que

podemos concluir diretamente daí? No máximo, a existência de um ordenador ou "arquiteto do mundo" muito sublime,[491] mas não a de um "criador do mundo":[492] a existência de um ser a que conviria uma "perfeição muito grande, espantosa, imensurável", mas não necessariamente aquela perfeição absoluta que é a "omnitudo realitatis" própria da divindade.[493]

Para transpor o abismo que ainda separa a imensidão *relativa* das perfeições, vislumbrada do lado empírico, e o *absoluto* da perfeição, apanágio do Ser divino, haveria realmente um único meio: completar a prova físico-teológica, impotente para elevar-se tão alto, com a prova da contingência.[494] No entanto, vimos que mesmo a prova da contingência pressupunha a prova ontológica. Esta última, portanto, é a base comum de todas as demonstrações possíveis da existência de Deus.[495]

Kant assim esgotou o exame das tentativas passíveis de serem feitas para atribuir *existência atual* ao *Ideal da razão pura*. Do ponto de vista especulativo, parecem todas fadadas ao fracasso. Será que daí decorre que o Ideal da razão seja desprovido de valor? Longe disso. "O Ser supremo", declara a *Crítica*,

> permanece para a razão puramente especulativa um simples ideal, mas um ideal isento de defeitos, um conceito que consuma e coroa todo o conhecimento humano. Decerto, a realidade objetiva desse conceito não pode ser provada pela via exclusiva da especulação, mas tampouco pode ser refutada dessa maneira. Ademais, se existe uma teologia *moral* capaz de preencher as lacunas da teologia transcendental [especulativa], esta última, que antes era apenas problemática, torna-se indispensável para determinar o conceito fundamental da teologia moral e para prevenir incessantemente a razão contra as ilusões da sensibilidade.[496]

Para a solução *definitiva* do problema da existência de Deus, Kant marca um encontro conosco num terreno que ultrapassa a *Crítica da razão pura* especulativa: nós aí o seguiremos, percorrendo, um pouco adiante, a *Crítica da razão prática*.

CAPÍTULO V: Conclusões da "Dialética transcendental": o papel puramente "regulador" das ideias da razão

A "realidade objetiva" de um conteúdo de conhecimento exige, segundo Kant:

1. Que esse conteúdo represente um *objeto determinado*;

2. Que esse objeto determinado seja posto *sob o modo da existência atual*.

Essa dupla condição se encontrava verificada na aplicação das categorias aos conteúdos de intuição sensível: cada objeto aí representava o termo concreto de umaexperiência ao menos possível e encontrava-se assim perfeitamente determinado como conceito objetivo; além disso, cada objeto aí dependia intrinsecamente, de maneira mediada ou direta, da intuição sensível, e por isso mesmo se encontrava submetido, direta ou indiretamente, ao modo atual da existência, visto que o modo existencial, em nosso conhecimento, não passa de uma relação com a intuição direta.

A existência que nos é dada na intuição é evidentemente da mesma ordem que essa mesma intuição: a intuição sensível, receptiva e relativa, fornece-nos existências relativas e fenomênicas; não apreende os objetos tal como existem talvez em si mesmos, mas conforme nos afetam no tempo e no espaço. Se possuíssemos uma faculdade de intuição intelectual, perceberíamos, além disso, naquela zona indeterminada que suspeitamos para além do tempo e do espaço,

modos superiores de existência. No entanto, não possuímos intuição intelectual.

A única via *teórica* pela qual temos chance de captar — imperfeitamente e de longe — "objetos em si", realidades transfenomênicas, seria a via discursiva, a via do raciocínio. Será que ela nos conduz ao alvo?

Seria preciso, para isso, que ela providenciasse o encontro, em nosso espírito, entre "objetos transfenomênicos ou metempíricos determinados" e o "modo de existência atual".

Em matéria de objetos, no sentido amplo dessa palavra, descobrimos em nosso pensamento somente "ideias transcendentais" e o "ideal" da razão pura.

As primeiras — ideias psicológicas e ideias cosmológicas — aparecem-nos como condições totalizadoras da experiência concreta, mantêm um vínculo ao menos indireto com a existência empírica. Rigorosamente, a segunda condição de toda realidade objetiva (o modo existencial) poderia ser-lhes reconhecida; não, porém, a primeira condição: elas não representam "objetos determinados". Conforme constatamos, elas nada mais são, em si mesmas, do que "categorias", subtraídas a toda determinação empírica, sem haver recebido, em compensação, nenhuma determinação transcendente.

O "Ideal da razão pura", isto é, o conceito de um Ser divino, soberanamente real, é mais favorecido, sob certos aspectos. Sem ser restringido por nenhuma determinação empírica, determina-se a si mesmo, *a priori*, à maneira de um "maximum" absoluto:[497] suas únicas características inteligíveis bastam para conferir-lhe unidade individual e unicidade. Embora não saibamos se ele representa ou não um objeto*possível*, poderia, em nossos raciocínios, funcionar como "conceito objetivo*determinado*". Mas a segunda condição da realidade objetiva (a existência) lhe é totalmente recusada. De fato, ele não poderia associar-se, em nosso espírito, à existência numênica, visto que

carecemos de intuição intelectual. Restaria apenas, portanto, um elo discursivo com o modo existencial fenomênico. Ora, o único ponto de junção com a existência fenomênica teria sido a identificação do Ideal da razão pura com a ideia cosmológica da "existência necessária". Dissemos por que, na crítica do argumento da contingência, aos olhos de Kant, essa identidade era indemonstrável. O Ideal da razão pura continua, assim, a pairar acima da existência: os argumentos teóricos são impotentes para investi-la de um modo qualquer de existência objetiva.

No entanto, se as ideias da razão não têm, em si mesmas, verdade objetiva — ou, em outros termos, embora não possam prestar-se legitimamente a nenhum "usotranscendente" —, não se conceberia, contudo, que fossem ficções totalmente inúteis. "Tudo o que se fundamenta na natureza de nossas faculdades deve ter um objetivo e adequar-se ao funcionamento normal dessas faculdades [...]. As ideias transcendentais devem também, portanto — conforme se presume —, ter seu bom uso, que só pode ser um uso imanente".[498]

Qual será, portanto, esse uso imanente das ideias da razão?

> Eu sustento [diz Kant] que as ideias transcendentais nunca têm uso*constitutivo* [do objeto necessário de nosso pensamento], como se conceitos objetivos determinados nos fossem dados por elas, e [sustento] que, entendidas neste último sentido, seriam apenas ideias sofísticas (dialéticas). Mas têm, ao contrário, um uso *regulador* excelente e indispensável, o de dirigir o entendimento para certo objetivo, [...] o qual, embora não passe de uma ideia (*focus imaginarius*), serve, contudo, para conferir aos conceitos do entendimento a maior unidade, conjugada à maior extensão possível.[499]

O papel das ideias desenvolver-se-á *por inteiro*, portanto, *no interior do sujeito cognoscente*, e consistirá em investir o conhecimento como tal de um "caráter sistemático",[500] que a experiência bruta não poderia conferir. No "devir" ilimitado da experiência, as ideias introduzem realmente um princípio de unidade. Como? Isso se percebe sem dificuldade, basta que nos disponhamos a relembrar um procedimento da ciência moderna que se tornou familiar para nós.

Diante de um conjunto de fatos particulares, o cientista, que não é um mero colecionador, apressa-se em buscar um ponto de vista teórico que os abarque a todose expresse suas afinidades: desse ponto de vista, tomado como ponto de partida, ele deduz um método de pesquisas que o porá na pista de novos fatos, os quais, por sua vez, poderão agrupar-se sob a unidade do ponto de vista teórico provisoriamente adotado;e assim por diante. Qual é o valor objetivo desse ponto de vista teórico? Exatamente o de uma *hipótese* explicativa, cada vez mais completamente verificada por suas consequências: jamais, contudo, a mera verificação das consequências, por mais longe que seja levada, dará a certeza absoluta do antecedente hipotético; isso porque sempre se poderá conceber a possibilidade de outra hipótese explicativa: segundo o velho ditado, "consequens sequitur ex antecedente, non vero antecedens ex consequente".

Quando se trata de ciência empírica, como é o caso nas ciências modernas, o antecedente teórico é sempre escolhido nos limites da experiência possível, se não da experiência praticável: ele próprio pertence ao âmbito empírico e representa um objeto por nós *determinável*. Por isso, à medida que se amplia e se circunscreve o feixe dos fenômenos que ele une "idealmente", ele pode adquirir uma probabilidade crescente e aproximar-se insensivelmente do próprio valor de um objeto real.

Voltemos às ideias transcendentais. Assim como os pontos de vista teóricos da ciência positiva, elas são postuladas "hipoteticamente", como conceitos "problemáticos", e nessa qualidade exercem sobre o conteúdo do pensamento uma influência ordenadora e unificadora: agrupam os conceitos particulares e são, por assim dizer, a chave do"sistema" geral da experiência. Graças a seu domínio sobre os procedimentos do entendimento, nenhum conceito é definitivamente admitido por nós que não se coordene à orientação comum de todos os nossos conhecimentos na direção da unidade absoluta. O uso hipotético da razão é, portanto, muito semelhante ao da teoria científica: não é tanto um conhecimento, mas principalmente um "método",[501] um procedimento "heurístico".[502] Esse é o papel legítimo e

natural da razão humana, que Kant se compraz em denominar: "papel regulador".

No entanto, esse papel regulador não se associa de modo algum a um "papel constitutivo", mais ou menos provável, no conhecimento objetivo: a razão não nos dá suas ideias como "objetos" definidos: diz-nos apenas que é "como se" (*als ob*) as ideias puras representassem objetos transcendentais. E, de fato, diferentemente do que existe nas ciências empíricas, a hipótese transcendental, que serve de princípio sintético de explicação, nunca poderia, de modo algum, ser controlada pela experiência direta, visto que ela própria permanece estrangeira ao âmbito empírico: somente suas consequências são suscetíveis de verificação. Para estabelecer com certeza a realidade objetiva dessa ideia, a menor condição requerida seria que se houvessem verificado *todas* as suas consequências possíveis. Mas "como querer conhecer todas as consequências possíveis que, derivando de um mesmo princípio transcendental, provassem sua universalidade?".[503] Seria preciso esgotar o infinito.

É, portanto, um empreendimento quimérico querer transformar o *papel hipotético e regulador* da razão num *papel constitutivo de objetos* propriamente ditos. A "razão especulativa", no homem, não conhece "objetos transcendentes".

LIVRO V: AS IDEIAS DA RAZÃO, POSTULADOS DA VONTADEMORAL E PRESSUPOSTOS DO SENTIMENTO

CAPÍTULO I: Exame da Crítica da razão prática

§ 1 — Observação preliminar

Na atividade total da razão, a *Crítica da razão pura* diz respeito apenas ao aspecto especulativo. Sob esse ângulo limitado, os produtos mais autênticos da atividade racional, as "ideias", não oferecem garantia alguma de verdade objetiva. Mas será que essa garantia direta — que a especulação, por si só, era impotente para lhes conferir — não poderia ser encontrada por elas em outro lugar, se não tão plena, ao menos firme e eficaz? Disso, Kant jamais duvidou. Desde a época em que redigia sua primeira*Crítica*, previa claramente o complemento que ela receberia na *Crítica da razão prática* (1788), isto é, na análise do aspecto moral da atividade racional. Quanto à *Crítica da faculdade de julgar* — verdadeira *Crítica* da finalidade da razão —, embora ele não tenha percebido muito cedo seu papel exato no conjunto de sua obra, como confiou a Reinhold numa carta de 18 de dezembro de 1787,[504] declarou legitimamente que este terceiro aspecto do exame de nossas faculdades cognoscentes, contudo, é implicado pelos dois outros.

Não podemos nos abster, portanto, de coligir rapidamente, mas com precisão, os ensinamentos epistemológicos gerais que a *Crítica da razão*

prática e a *Crítica da faculdade de julgar* acrescentam aos da *Crítica da razão pura*.

§ 2 — Alcance epistemológico dessa Crítica[505]

O que falta aos produtos da razão pura especulativa, às "ideias transcendentais", para que possam legitimamente realizar-se? Vimos que, a todas, exceto ao Ideal da razão, faltava a última determinação que as teria transformado, diante do espírito, em *objetos definidos*, e que a todas, sem exceção, faltava além disso aquele algo, aquele momento suplementar, que as teria transposto da região dos "problemas" e das "possibilidades negativas" para a das "*asserções categóricas*" e das "*existências*".

Na ordem da especulação, esse duplo complemento não poderia advir às ideias senão por meio de uma "intuição" que lhes fornecesse tal conteúdo. A intuição "individualiza" seu objeto e, ao mesmo tempo, "realiza-o", se podemos nos expressar assim. Infelizmente, a intuição empírica, a nossa, permanece sem influência sobre ideias puras, e a intuição intelectual ou metempírica, ainda que, falando de modo absoluto, seja possível, não pertence, em todo caso, à nossa inteligência humana. Não podemos esperar, portanto, suspender a indeterminação objetiva das ideias transcendentais por meio de uma determinação especulativa.

No entanto, na falta da especulação pura, outra via de acesso ao real permanece aberta para nós, a da ação ou da "prática". Diante das realidades transcendentes, objetos hipotéticos da razão especulativa, a *Crítica* nos deixava uma opção:afirmá-las, por algum motivo estranho à ciência, ou abster-nos. Do ponto de vista *teórico*, o problema assim postulado é insolúvel; do ponto de vista *prático*, na ordem das necessidades de ação e das volições livres, por que o problema não seria resolvido de antemão, a opção feita virtualmente?

Suponhamos efetuada essa opção prática e perguntemo-nos que gênero de determinação ela conferirá às ideias. Não, é claro, uma

determinação especulativa nova: a ideia não será nem mais rica de conteúdo, nem mais bem definida do que quandoproporcionada pela razão teórica: a ação não supre totalmente a intuição ausente. Em contrapartida, a ideia, concatenada à fortuna da ação, encontrar-se-á investida da realidade direta desta última e poderá expressar-se "assertivamente": suas determinações*práticas* terão feito com que ela transponha todo o espaço que separa a *simples possibilidade lógica* da *realidade objetiva*.

Ainda assim, seria preciso notar que pode haver aí opção prática de um tipo e opção prática de outro tipo, segundo a característica dos móbeis que comandam a atitude do sujeito atuante. A opção, para conferir plenamente à "ideia" o atributo de "realidade objetiva", deve ser *a priori* e *absoluta* nas condições que a determinam. Inspirada por móbeis empíricos, a opção permaneceria *subjetiva e condicional*; seu valor limitar-se-ia às conveniências restritas de um "sujeito empírico". Em contrapartida, uma determinação prática totalmente *a priori* afirma incondicionalmente, de modo absoluto, seu objeto necessário e suas outras condiçõesde possiblidade: de fato, ela própria só pode ser "absoluta", acima de toda diminuição crítica, visto que, afinal, ela justifica sua realidade criando-se a si mesma.

Se, portanto, nossa razão tem um uso prático *puramente a priori*, todas as condições especulativas logicamente implicadas por esse uso achar-se-ão afirmadas absoluta e objetivamente, sem contestação possível. "De fato", diz Kant, "se a razão é realmente prática na qualidade de razão pura, ela prova sua realidade e a de seus conceitos por isso mesmo".[506] "Por conseguinte, não nos cabe fazer uma crítica darazão *pura prática*, mas apenas da razão *prática* em geral. Isso porque a razão pura, quando se demonstrou que ela existe, não requer crítica".[507] Se a razão pura especulativa exigiu, por sua vez, uma crítica, não foi tanto na medida em que ela nos impunha a própria realidade de *suas funções transcendentais* como "fatos da razão", mas na medida em que pretendia aplicá-los à determinação de *objetos distintos dela*. A razão pura prática não se sobrecarrega com uma relação extrínseca, como uma representação o faria: afirma tão somente o que ela efetua ao

postular-se a si mesma e, por isso, não há motivo para que seja "criticada".

Toda a *Crítica da razão prática* consistirá, portanto, em investigar se existe um "uso prático puro" da razão e em notar o que ele implica como condições especulativas. Sigamos Kant nessa investigação.

§ 3 — O fato fundamental da razão prática: o imperativo categórico

Toda atividade voluntária, no homem, desenvolve-se necessariamente sob o império de uma ou outra destas duas condições racionais: uma *máxima* ou uma*lei*.[508] A máxima é, por definição, um princípio *subjetivo* de determinação prática; a lei é um princípio *objetivo*, isto é, universalmente válido.

Se examinarmos os móbeis de nossas decisões voluntárias, não raro reconheceremos aí, decerto, simples máximas.

De fato, em todas as nossas iniciativas que nos fazem perseguir objetos particulares, o princípio determinante de nossa tendência ou de nosso desejo é emprestado da ordem empírica[509] e sempre se relaciona, em última instância, ao nosso amor por nós mesmos, à felicidade pessoal.[510] Semelhantes iniciativas só se inspiram, evidentemente, em "máximas", isto é, princípios particulares, interessados e, portanto, subjetivos.

Se existissem móbeis realmente *objetivos* de nossa vontade, estes deveriam ser perfeitamente desinteressados e inteiramente universais. Essa dupla condição pressupõe a *aprioridade* deles, pois se eles mantivessem, na qualidade de princípios de determinação voluntária, algo de empírico, recairiam no particularismo subjetivo das máximas. Não sendo empíricos, eles não podem, tampouco, agir em nós por coação, impondo à nossa vontade o jugo de um determinismo exterior a ela. A causalidade deles é outra: no âmbito racional, um princípio de

determinação prática só pode ter uma causalidade "moral". Kant diz, muito corretamente: o ser racional é o único a possuir a faculdade "de agir conforme a *representação das leis*"; se tais leis são *a priori*, universais e, por conseguinte, necessárias, devem estar revestidas, na ordem prática, tão somente do caráter necessitante que convém a representações racionais: a *obrigação*. Expressam "imperativos morais", "deveres".[511]

Nem todo imperativo — notemos bem — constitui um dever. Há imperativos *condicionados*: são os "preceitos de ação" que impomos a nós mesmos *com vista a um fim*,[512] sobre a ausência de uma finalidade objetiva do Bem absoluto antecedente ao imperativo moral.[513] Isso porque um fim, para o homem, é o objeto de um desejo, o qual, no fim das contas, se relaciona a certa soma de satisfação ou de pesare se restringe, portanto, às condições egoístas de um sujeito; aliás, já resultava da primeira *Crítica* que nenhum fim se objetiva, diante de nosso espírito, senão sob traços empíricos. O preceito, que nos faz tender para um fim, está sempre impregnado de condições subjetivas e empíricas. O verdadeiro "imperativo moral", ao contrário, deve "bastar para determinar a vontade como vontade",[514] independentemente de toda condição empírica e restritiva: ele deve ser "incondicional", por conseguinte, *categórico*; e só o será, aliás, em virtude de sua total "aprioridade".

Se nos dispusermos agora a aplicar essa dedução de Kant aos "imperativos" que encontramos em nós mesmos, poderemos fazer as constatações seguintes:

1. Que a *execução* de nossas volições morais, nossas "realizações morais" particulares devem provavelmente depender de um imperativo categórico, mas não possuem *em si*, na forma particular delas, a característica essencial da moralidade.[515] Isso porque as realizações exteriores caem na ordem dos fins, que não poderiam ser, para nós, princípios plenamente objetivos nem desinteressados. A ação moral pertence, portanto, por inteiro, *à vontade como tal*.

2. Que as *leis* morais particulares não extraem seu valor obrigatório de sua diversidade material.[516] De fato, se a matéria delas, isto é, o objeto particular que elas nos fazem querer, fosse nelas o princípio determinante ou o "fim" de nossa vontade, elas estariam submetidas, portanto, na qualidade de leis, a condições empíricas e subjetivas: isso porque se tornariam simples "leis de finalidade", e a influência delas sobre nós consistiria antes de tudo na relação de certas representações empíricas com nossos sentimentos egoístas de prazer e pesar, com nossos desejos. O fato é que as leis morais particulares são realmente "leis morais" tão somente pela *forma universal* delas.

Qual é, portanto, essa forma universal, "categoricamente imperativa", da lei moral? Kant a enuncia assim: "Age de tal forma que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal".[517] "Pode-se", continua ele, "denominar a consciência dessa lei fundamental um *fato da razão*, […] porque ela se impõe a nós por si mesma, como uma proposição sintética *a priori* que não se baseia em nenhuma intuição, pura ou empírica".[518] No comando moral, tal como o sentimos brotar no fundo de nossa consciência, o *absoluto* do imperativo se encontra, portanto, estreitamente ligado à *universalidade* da lei. Necessidade e universalidade, tanto na ordem prática como na ordem teórica, são características rigorosamente correlativas.

Do aspecto puramente formal, *a priori* e absoluto, da lei moral deriva diretamente um corolário de primeira relevância: a *autonomia* da razão prática.[519] O princípio determinante da atitude moral deve eclodir espontaneamente do próprio centro da razão prática. De fato, suponhamos que o querer moral, como tal, dependade uma condição extrínseca à própria razão, em outros termos, suponhamos a vontade moral *heterônoma*: seria preciso, então, que a obrigação moral se confundisse, ao menos parcialmente, seja com a necessidade de alcançar um fim objetivo,[520] seja com a pressão exercida pelos pendores estranhos à vontade; seria preciso, portanto, que a "própria matéria do querer, que só pode ser objeto de um desejo vinculado à lei, intervenha na lei prática como *condição da possibilidade dessa lei*".[521] A lei moral,

como tal, deixaria de ser incondicional e cairia no patamar de uma máxima ou de um preceito particular.

§ 4 — A condição a priori da lei moral: a liberdade

A autonomia bem constatada da determinação moral, como tal, permite-nos fazer uma incursão legítima num âmbito fechado à razão especulativa. Isso porque, tal como parece à primeira vista, autonomia quer dizer autolegislação, autodeterminação, independência em relação à lei empírica de causalidade, numa palavra: *liberdade*.[522]

A razão especulativa realmente construía para nós um conceito problemático da liberdade, mas não tinha meio algum de verificar objetivamente sua suposição. Ora, eis que essa "causalidade livre problemática", simples "númeno negativo", encontra-se implicada na ação moral como sua condição mais direta. "A razão especulativa não ganha aí, a bem dizer, uma visão mais extensa, mas ganha quanto à *garantia* de seu conceito problemático da liberdade, ao qual se dá aqui uma realidade objetiva".[523]

"A liberdade e a lei prática incondicionada implicam uma à outra".[524] "A liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, mas a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade".[525] Uma e outra, portanto, apresentam à nossa razão o valor objetivo de um fato metempírico, postulado totalmente *a priori*.

Apesar de tudo, uma dúvida subsiste. Essa liberdade, isto é, essa independência em relação à causalidade empírica, não está, por definição, cortada da ação, visto que esta última se desdobra no reino dos fins objetivos? Uma liberdade estéril e ineficaz não é ilusória?

A objeção provém por inteiro da confusão, já assinalada anteriormente, que nos faz remeter o caráter moral e, portanto, também a liberdade, aos prolongamentos exteriores da ação, isto é, à

produção objetiva de "efeitos". Decerto, segundo a expressão de Kant, essa eficácia é "fisicamente condicionada"[526] e entra, portanto, nos moldes do determinismo empírico: ela não é uma ação moral, nem uma ação livre. No entanto, o exercício metempírico da liberdade, por mais que permaneça imanente ao sujeito ativo, não deixa de ser *real*. O ato livre, cuja realidade nos é garantida pela consciência moral, consiste — e isso é muito — naquela autodeterminação de uma vontade que, estabelecendo para si mesma um comando incondicionado, afirma por isso mesmo seu poder incondicionado de conformar-se a ela.

Um exemplo, emprestado de Kant, mostrará na própria experiência uma confirmação da dedução precedente.

> Suponhamos que uma pessoa afirme, ao falar de seu pendor ao prazer, que lhe é totalmente impossível resistir quando o objeto amado e a ocasião se apresentam: se na frente de casa, onde encontra essa ocasião, uma forca fosse erguida para aí pendurá-la tão logo ela houvesse satisfeito sua paixão, será que ela não sobrepujaria seu pendor? Não é preciso procurar muito o que ela responderia. Pergunte-lhe, porém, se, caso seu príncipe lhe ordenasse, ameaçando-a com morte imediata, que prestasse um falso testemunho [...], se ela consideraria possível vencer seu amor à vida, por maior que fosse. Talvez ela não ousasse afirmar que o faria, nem que não o faria; mas reconhecerá sem hesitar que isso lhe é possível. Ela julga, portanto, que pode fazer algo porque tem consciência de que deve (*soll*) fazê-lo, e também reconhece em si a liberdade, que, sem a lei moral, lhe teria permanecido desconhecida.[527]

Esse exemplo dá uma ilustração típica da máxima célebre: "Du kannst, denn du sollst" (Schiller). O imperativo moral não faz sentido fora da liberdade da determinação voluntária: nada de espantoso, portanto, em que o reconhecimento do "dever" acarrete sempre, no homem, a convicção de "poder".

Para o raciocínio ser completo, seria preciso analisar aqui mais em detalhes o "sentimento moral" e o móbil psicológico do ato livre. As elaborações dedicadas por Kant ao sentimento negativo de "humilhação" dos pendores e ao sentimento correlativo de respeito pela lei moral levar-nos-iam muito além do objetivo desta apresentação sumária. Impelir-nos-iam, aliás, por vias diversas, ao mistério fundamental que encerram em si as *aplicações do imperativo moral às ações concretas*. Isso porque, em última instância, o imperativo categórico só aparece, em nossa consciência, como a *forma* de *preceitos*

morais que nos prescrevem *este* ou *aquele* gênero de atividade concreta. Ora, essa atividade se desdobra necessariamente na ordem dos fins, dominados pelo amor de si, pela busca da felicidade pessoal. Ao ato da razão prática pura, que determina a forma das leis morais, adere, voluntariamente ou não, uma *matéria*. Se chamarmos "soberano bem" ao objeto adequado da vontade moral, isto é, o *Bem absolutamente objetivo e universal* "que elase propõe realizar ou buscar",[528] é preciso reconhecer que a realização progressiva do soberano bem não poderia efetuar-se fora das vias de nossa finalidade pessoal: ora, esta não é moral, tendo por objetivo a "felicidade".

Vê-se despontar, portanto, uma antinomia, que relembra aquelas da razão especulativa: *a antinomia entre felicidade e moralidade*.[529] A realização do soberano bem, imposta à nossa vontade, exigiria a união desses dois elementos, em aparência inconciliáveis: a suprema virtude e a suprema felicidade, o supremo desinteresse e o supremo interesse, o fim universal e o fim pessoal. Como resolver essa "antinomia da razão prática"?

§ 5 — Os "postulados" do imperativo moral

Dado que "a virtude e a felicidade são concebidas como necessariamente unidas", diz Kant, "de modo tal que uma não possa ser admitida pela razão pura prática sem que a outra se siga também",[530] "é preciso, portanto [ao que parece], ou que o desejo de felicidade seja o móbil das máximas da virtude, ou que a máxima da virtude seja a causa eficiente da felicidade".[531] Ora, um e outro membro da alternativa se choca contra uma impossibilidade: o desejo egoísta de felicidade não pode fundar a virtude e, poroutro lado, as intenções morais da virtude não são, por si mesmas, uma causa eficaz na ordem física, em que a felicidade se realiza.

Será que se deve, então, condenar como ilusória a lei moral, que, no entanto, se impõe e nos detém?

Se explorarmos bem o segundo membro da alternativa que acaba de ser enunciada, reconheceremos que ela deixa subsistir uma escapatória.

Decerto, se nos limitássemos a considerar a lei moral no agente finito e condicionado que a cumpre, ela

> não nos apresentaria o menor princípio para [= que pudesse assegurar] uma conexão necessária entre moralidade e felicidade. No entanto, [...] na buscanecessária do soberano bem, postula-se essa conexão como necessária; *devemos* buscar realizar o soberano bem (que deve, portanto, ser possível). Assim, *postula-se* também a existência de uma causa de toda a natureza, distinta da natureza e contendo o princípio dessa conexão, isto é, da harmonia exata entre felicidade e moralidade. O soberano bem, portanto, só é possível no mundo na medida em que é admitida uma causa suprema da natureza, que tenha uma causalidade conforme à intenção moral.[532]

Uma causa assim — que age sobre a natureza inteira "segundo a representação das leis" — deve ser inteligência e vontade: corresponde à noção de *Deus*.[533] A existência de Deus nos é dada, portanto, como um postulado do imperativo moral.

Isso não é tudo. A realização do soberano bem não se separa da "santidade moral".[534] Essa santidade, em razão do imperativo categórico, "é exigida como praticamente necessária"[535] e deve, portanto, ser possível. Por outro lado, ela constitui "uma perfeição de que não é capaz, em nenhum momento de sua existência, nenhum ser racional do mundo sensível".[536] Por conseguinte, "pode apenas encontrar-se num *progresso que ruma indefinidamente* para essa conformidade perfeita".[537] É preciso, para cumprir nosso destino moral, que o "Infinito, para o qual a condição do tempo não é nada, veja nessa série que é, para nós, sem fim, uma conformidade completa com a lei moral":[538] de fato, nenhuma série finita poderia oferecer à intuição divina totalizadora a plenitude requerida de santidade.

> Ora [prossegue Kant], esse progresso indefinido só é possível na suposição de uma *existência* e de uma personalidade do ser racional que persiste *indefinidamente* (o que chamamos de imortalidade da alma). Portanto, o soberano bem praticamente só é possível na pressuposição da *imortalidade da alma*; por conseguinte, esta, como inseparavelmente ligada à lei moral, é um postulado da razão pura prática.[539]

§ 6 — Valor epistemológico dos postulados

Eis-nos, portanto, segundo Kant,[540] em posse de três grandes postulados da razão prática: a *liberdade* (isto é, a causalidade inteligível) do sujeito moral, sua *imortalidade* (isto é, sua permanência e, portanto, também sua substancialidade, como agente livre) e, por fim, a *existência de Deus* (com os atributos que decorrem das próprias condições em que ela é postulada: eternidade, onipotência, onipresença etc.).

Por que Kant denomina estes conceitos teóricos de "postulados"?

Um postulado é essencialmente, para ele, um elemento teórico implicado numa ação. O elemento teórico postulado não é portador da garantia objetiva de umaintuição: caso contrário, seria *mais* que um postulado; por outro lado, deve ter ao menos o valor especulativo de um númeno negativo (de um "objeto problemático") e corresponder, portanto, a uma "necessidade" da razão: caso contrário, seu valor teórico seria *nulo*. O "postulado" nasce da coincidência entre uma exigência (hipotética) da razão especulativa e uma exigência (absoluta) da razão prática. "Uma*necessidade* da razão pura em seu uso especulativo conduz somente a *hipóteses*, a necessidade da razão pura prática conduz a *postulados*".[541]

Mas isso exige ainda um esclarecimento. De fato, em última instância, o que introduz realmente o caráter *objetivo* e o caráter *absoluto* no uso prático da razão é uma ação comandada *a priori*, isto é, o cumprimento de um imperativo absoluto: toda ação, com efeito, cria "existência" e estabelece pura e simplesmente seu objeto formal: se a ação é comandada *a priori*, a possibilidade de seu objeto formal está implicitamente afirmada, portanto, no próprio comando: o valor objetivo dessa "possibilidade" é da mesma ordem que o *a priori* do imperativo absoluto. Mas o imperativo categórico, que exige formalmente uma *ação*, não diz respeito*diretamente* à afirmação dos postulados, isto é, à *crença* em pressupostos teóricos seja do próprio comando, seja do objetivo comandado. A fonte e a garantia dessa crença não podem, portanto, ser remetidas *unicamente* ao imperativo moral, como tal. Kant notou essa dificuldade.

Efetivamente, ele explica, "a necessidade moral [dos postulados] é *subjetiva*, isto é, [é] uma necessidade, e não *objetiva*, isto é, ela não é em si um dever".[542] "Fazer o bem": essa é a *lei objetiva* do dever; "crer na possibilidade teóricado bem": essa é, consequentemente, a *necessidade subjetiva* da razão: diante do fato da lei moral, ela não tem outra atitude possível, "mas essa impossibilidade é*meramente subjetiva*".[543] Quanto à "maneira como é preciso conceber a possibilidade [do bem], a razão não pode [tampouco] decidir objetivamente": tudo o que ela pode dizer a respeito é que não tem escolha e que adota "a única maneira teoricamente possível para ela de conceber a harmonia exata entre o reino da natureza e o reino dos costumes, como condição da possibilidade do soberano bem".[544]

O juízo "assertivo" pelo qual afirmamos os postulados fundamenta-se diretamente, portanto, numa "necessidade" da razão especulativa e, nesse sentido, é *subjetivo*; ao mesmo tempo, porém, aparece-nos como *o único meio* de adaptar nossa atitude racional teórica à realização objetiva — obrigatória — do soberano bem: nesse sentido, pode-se dizer que a crença nos postulados é uma "crença pura prática da razão".[545] "Essa crença não é, portanto [propriamente falando] comandada, mas deriva da própria intenção moral como uma livre determinação de nosso juízo, [determinação] útil do ponto de vista moral (que nos é ordenado) e, além disso, em concordância com a necessidade teórica de nossa razão".[546] Em outros termos, essa crença se torna, na realização do soberano bem, uma "condição prática de possibilidade".[547] Os postulados, sem reunirem em si as condições essenciais de um "objeto", recebem, contudo, em virtudede uma necessidade objetiva inelutável, a do "dever" a cumprir, uma *objetividade indireta e emprestada*,[548] aquela que convém às únicas condições objetivas sob as quais nossa razão pode, na realidade, julgar possível o cumprimento do dever. Sob a própria objetividade dos postulados permanece latente uma parcela de subjetividade.

As observações que acabamos de relatar permitem fixar, mais nitidamente ainda do que antes, o sentido de uma expressão crítica muito importante. As ideias transcendentais, diz Kant,

> tornam-se aqui *imanentes* e *constitutivas*, porque são os princípios da possibilidade de *realizar o objeto necessário* da razão pura prática (o soberano bem), ao passo que, sem isso, são princípios *transcendentes* e meramente *reguladores* da razão especulativa, que não fazem com que ela admita um novo objeto para além da experiência, mas apenas lhe permitem empregar-se mais perfeitamente na experiência.[549]

Portanto, as ideias transcendentais, postulados do imperativo categórico, são de fato, segundo Kant, "constitutivas do objeto necessário da razão pura prática" porque contam entre "os princípios da possibilidade" interna desse objeto obrigatório. Seria bom não perder de vista a noção kantiana de "elemento constitutivo do objeto", à qual voltaremos mais de uma vez.[550]

CAPÍTULO II: Exame da crítica da faculdade de julgar

§ 1 — A oposição e a unidade dos dois âmbitos (teórico e prático) darazão[551]

As duas primeiras *Críticas* forneceram-nos a chave dos dois grandes âmbitos da razão pura: o âmbito teórico e o âmbito prático.

O âmbito *teórico*, o da ciência, relacionando-se por inteiro à síntese objetiva dos fenômenos sob as categorias, abrangia exclusivamente as coisas sensíveis, a "natureza". É o âmbito da causalidade empírica.

O âmbito *prático* oferecia-se à nossa ação como uma ordem de fins metassensíveis, "postulados" pela própria forma das leis morais e dominados pelo Fim supremo, o Fim absoluto. É o âmbito da causalidade livre.

Nossa vontade, considerada como faculdade tendencial, mantém contato com esses dois âmbitos ao mesmo tempo. Apresenta a particularidade de agir em conformidade com conceitos, isto é, na terminologia de Kant, com finalidade. Esses conceitos quea determinam podem ser de dois tipos: conceitos de objetos empíricos (*Naturbegriffe*) ou conceitos morais (*Freiheitsbegriffe*).[552] No primeiro caso, o fim perseguido por nossa vontade é de ordem técnica (*technisch-praktisch*), e as regras de nossa ação pertencem ao âmbito experimental e teórico da razão, à ciência, como simples corolários práticos, aplicações.[553] No segundo caso, o fim estabelecido por nossa vontade ultrapassa o âmbito experimental e teórico, é absoluto em si, numênico, puramente prático (*moralisch-praktisch*); e a regra de ação

que a ele nos sujeita, o dever, postula, para assumir um sentido racional, a existência de realidades superiores aos limites e imposições da natureza.

Entre esses dois tipos de fins que nossa tendência voluntária se propõe — digamos mais brevemente: entre o âmbito teórico e o âmbito moral da razão —, a demarcação é nitidamente estabelecida; nenhum conceito comum, nenhum avanço de objeto formal num ou noutro sentido; isso porque objeto transcendente e objeto empírico, liberdade e determinismo causal, dever moral e necessidade física, opõem-se contraditoriamente.[554]

No entanto, mesmo na ausência de interpenetração direta, é preciso afinal que esses dois âmbitos estejam ligados de alguma maneira; segundo a expressão de Kant, sobre o abismo que os separa, é preciso que alguma ponte seja lançada.[555] De fato, é de*uma única e mesma consciência* que procedem o uso teórico e o uso prático da razão: é o mesmo sujeito que conhece empiricamente a natureza e que se obriga arealizar o fim supremo da ordem moral. E mais: essa "unidade subjetiva" entre natureza e moralidade está igualmente associada a uma "unidade final" de subordinação; isso porque, em última instância, a "matéria" do imperativo categórico, os meios de realizar o "fim moral", são precisamente aqueles "fins técnicos" que nossa vontade perseguena natureza: "O homem empírico está submetido à legislação do homem racional", dizKant.

A menos, portanto, que toda moralidade seja vã, não resta dúvida de que existe, entre o uso puramente teórico e o uso puramente prático da razão, um termo de ligação, um anel intermediário que permite ao sujeito humano harmonizar esse duplo uso de suas faculdades.[556]

§ 2 — A mediação da "faculdade de julgar"[557]

A partir daí, empenhemo-nos em discernir, entre as atividades psicológicas dohomem, esse elo intercalar.

Entre nossas duas grandes faculdades especulativas, entre o entendimento (*Verstand*), faculdade constitutiva dos conceitos, e a razão (*Vernunft*), faculdade criadora das ideias transcendentais, interpõe-se uma terceira faculdade, que até aqui Kant não havia considerado à parte, a saber, a faculdade de empregar os conceitos em *juízos*, a "faculdade de julgar" (*Urteilskraft*).

Por outro lado, se compararmos as faculdades de conhecimento em geral às faculdades da apetição, encontraremos aí também, no meio do caminho entre umas e outras, uma faculdade intermediária: a que comanda "o *sentimento* de prazer e de desprazer" (*Gefuehl der Lust und Unlust*).

Ora, a "regra *a priori*" da faculdade cognitiva (objetiva) reside no entendimento; a "regra *a priori*" do apetite superior ou racional (o único que importa aqui) está sediada na razão. Cabe supor, portanto, que o paralelismo dos termos extremos (conhecimento-entendimento; volição-razão) se estende às faculdades intermediárias, isto é, que a "faculdade de julgar", mediana entre o entendimento e a razão, contém, quanto a ela, um "princípio *a priori*" que não deixa de ter conexão com "o sentimento de prazer ou de pesar", inserido entre o puro conhecimento e a pura apetição.

Uma crítica atenta da "faculdade de julgar" se impõe, portanto, para descobrir sua "regra *a priori*" de exercício e sua relação ao sentimento.[558]

§ 3 — A "finalidade formal", princípio a priori da faculdade de julgar[559]

"De maneira geral, a faculdade de julgar é o poder de pensar o particular como compreendido sob o universal".[560]

É possível que, sendo o universal dado previamente, a função judicativa se limite a "subsumir" sob ele o particular. Nesse caso,

chamar-se-á a faculdade de julgar de "determinante" (*bestimmend*). Esse é seu papel na aplicação das categorias aos fenômenos sensíveis: o juízo sintético *a priori* "determina objetivamente" os fenômenos subsumindo-os sob as categorias do entendimento.

No entanto, também seria possível que apenas o particular fosse dado, e que se tratasse precisamente de encontrar para ele um universal, um conceito sobreordenado. Dir-se-ia então que a faculdade de julgar é "reflexiva" (*reflectirend*), pois deveria, já conhecendo o particular como objeto, aí descobrir por reflexão o universal exigido.

Não voltaremos ao uso "determinante" da faculdade de julgar, visto que ele se confunde com a função sintética do entendimento já estudado na *Crítica da razão pura*.

Em contrapartida, poderíamos legitimamente indagar aqui até que ponto a faculdade de julgar é suscetível de um uso "reflexivo".

Kant, por uma consideração muito simples, faz vislumbrar a parte extremamente ampla que o "juízo reflexivo" ocupa em nossa concepção da natureza.[561]

Faltaria muito para que apenas o entendimento fosse suficiente para nos traçar do mundo um quadro satisfatório. De fato, o que a simples aplicação das categorias ao dado empírico nos ensina? Ensina-nos que cada um dos elementos do dado está submetido às condições gerais (quantidade, causalidade, reciprocidade etc.) que comandam a própria possibilidade de *todo* objeto da natureza. No entanto, fora desses atributos gerais, nosso conhecimento direto só nos apresenta uma multiplicidade concreta, confusa e intercambiável de fenômenos, sobre cuja classificação e encadeamento o *a priori* do entendimento já não tem domínio. Suponhamos os fenômenos A, B, C…: o que sei deles *a priori* é, nem mais nem menos, o que sei *a priori* de outros fenômenos qualitativamente diferentes, M,N, O…, isto é, que estes e aqueles obedecem aos princípios universais da experiência que as categorias nos impõem.[562] No entanto, por exemplo, que a matéria de um conceito

dado de causalidade *deva* ser A eB, em vez de A e C, ou determinada associação complexa de fenômenos, AM-BN, em vez de outra, AR-CS; que a matéria de um conceito dado de substância *deva* ser ABC, em vez deABM, ou de AMR…; em suma, que o*desenho qualitativo* do conteúdo de cada conceito não apenas *seja*, mas*deva ser* este, em vez daquele, como eu o saberia, seja *a posteriori*, visto que a experiência me fornece o fato atual e não a necessidade do fato, seja *a priori*, visto que as formas de meu entendimento não pré-contêm de modo algum o modelo qualitativo do dado empírico como tal?

Graças apenas ao entendimento, eu possuo, portanto, por um lado, as determinações *a priori* que me ensinam a que leis gerais *toda* experiência obedecerá; por outro lado, uma massa variada de determinações empíricas mais ou menos complexas, mais ou menos constantes, cujas formas concretas de agrupamento, por não participarem de nenhuma necessidade *a priori*, permanecem radicalmente "contingentes" (*zufällig*).[563]

Será que nosso espírito limita aí sua ambição? Adapta-se a esse hiato abissal entre as determinações categoriais e a multiplicidade contingente das formas empíricas? Na prática, entre os princípios soberanos da "natureza em geral" e a multidão heterogênea dos fenômenos concretos, é lançado — como uma ponte imensa e múltipla — o sistema das *leis indutivas* particulares, as que sintetizam os detalhes proteiformes da experiência e os hierarquizam segundo os *gêneros* e as *espécies*.[564]

Como então semelhantes leis empíricas — necessárias e universais, ao menos em sua formulação subjetiva — são possíveis?

Aqui aparece com toda a clareza a função "reflexiva" do juízo.

As leis indutivas, ao expressarem agrupamentos empíricos de fenômenos, não poderiam pretender à universalidade senão em virtude de um *princípio a priori*. No entanto, qual princípio teria o poder de amalgamar, sob unidades figuradas cada vez mais gerais, a

multiplicidade qualitativa da experiência, de modo tal que organizasse um sistema de gêneros e espécies? As categorias não bastam para isso, nem de fato, nem de direito: não descem baixo o suficiente para o "dado". Resta apenas, entre os princípios *a priori*, o princípio diretor da ação, o princípio de *finalidade*: mas com que direito invocá-lo aqui, e em que sentido?

A "razão prática" descobriu em nós um Fim supremo, um Fim absoluto (o Soberano Bem), que temos a obrigação de realizar *pela conformidade de nossa ação empírica à lei de nossa liberdade*. Aceitar, como *devemos*, esse Fim supremo é admitir, por isso mesmo, entre nossas faculdades e o mundo dos fenômenos, a medida de correspondência, de concordância prévia, que permite uma busca eficaz do Fim supremo. Essa concordância prévia é concebida necessariamente como efeito de uma Inteligência ordenadora, que teria adaptado a constituição das coisas às exigências ativas de nossa razão prática.[565] Em relação a essa Inteligência suprema, as coisas da natureza corresponderiam, portanto, em sua maneira de ser, aos tantos fins parciais subordinados à realização do Fim supremo, que incumbe a nós. Assim se impõe a nosso pensamento reflexivo a presença, na natureza, de uma teleologia, ou, como se pode chamar também, segundo Kant, de uma *finalidade formal* (*formelle Zweckmässigkeit*), em suma, de uma adaptação ordenada e hierárquica dos fenômenos à unidade final da razão pura prática.[566]

Vê-se sem dificuldade que esse "princípio de uma finalidade formal da natureza"[567] inclui um *princípio de especificação* das coisas:[568] isso porque as coisas se ordenam e se adaptam à nossa ação, não precisamente segundo as formas individuaisdelas — infinitamente diversas e variáveis —, mas segundo suas formas específicas e genéricas, segundo uma escala de gêneros e de espécies.

A aplicação consciente do princípio de finalidade aos objetos empíricos se faz num juízo. A faculdade de julgar não é aí "determinante", não constitui aí, propriamente falando, objetos novos: os fenômenos lhe eram apresentados, já reduzidos em "objetos"; todo o

seu papel se restringe a projetar, *secundária e reflexivamente*, em objetos, o *princípio geral de finalidade*. Este realmente constitui, portanto, "uma regra *a priori*" para o uso reflexivo da faculdade de julgar.

§ 4 — A "faculdade de julgar" e o sentimento[569]

Antes de especificar mais a aplicação do princípio de finalidade aos *objetos*, convém estudar o elo que vincula a faculdade de julgar ao *sentimento*.

"A obtenção de um fim (*die Erreichung jeder Absicht*) se acompanha sempre de um sentimento de prazer; e se a condição determinante dessa obtenção é uma representação *a priori*, o sentimento de prazer também está fundamentado *a priori* e é válido universalmente".[570]

Ora, constata-se que o exercício "determinante" da faculdade de julgar não desperta eco afetivo algum; tampouco deve despertar, visto que se realiza em virtude de uma "atividade de natureza", não por desígnio.[571] Ao contrário, o exercício reflexivo da faculdade de julgar, desenvolvido em conformidade com um fim explícito (fim a um só tempo teórico — a unidade racional — e prático: o bem moral), realiza as condições indispensáveis para o nascimento de um sentimento de prazer. E visto que a atividade reflexiva da faculdade de julgar se desdobra sob a influência de um "princípio *a priori*", será mesmo preciso que o sentimento correspondente de "prazer" ultrapasse o nível de uma satisfação puramente contingente e exiba pretensões a um valor universal.

Entre os sentimentos que experimentamos, será que algum corresponde a taiscondições?

Podemos descartar de saída os sentimentos meramente "agradáveis" (*angenehm*). A impressão "agradável" não depende de um princípio universal *a priori*, mas da satisfação de tendências concretas e sensíveis, estritamente subjetivas: ninguém pretenderá afirmar que o que lhe

parece agradável *deva*, sem mais e *a priori*, deleitar também a seu vizinho.

Há um tipo de prazer, todavia, cujas pretensões se alçam a uma espécie de objetividade: o *prazer estético*. Cada vez que o experimentamos, julgamos "belo" o objeto a que se associa — belo não apenas a nossos olhos e para o momento presente, mas para todos e absolutamente. Se, portanto, algum sentimento está ligado ao "princípio *a priori*" que inspira o juízo "reflexivo", talvez seja tão somente o*sentimento estético*.

§ 5 — Sentimento estético e finalismo subjetivo

Kant distingue duas formas de prazer estético: o sentimento do *belo* e o sentimento do *sublime*. Tentemos traduzi-los em termos de finalidade; uma transcrição que é possível, pois todo sentimento de prazer encontra sua expressão natural num juízo de finalidade: o que é *belo* é *bom* de alguma maneira.No entanto, finalidade nem sempre quer dizer beleza: além da beleza, um objeto pode receber atributos teleológicos de "aprazibilidade", "utilidade", "bondade". Em nossa apreciação, a beleza decerto difere do *agrado*, que é tão somente uma relação material e subjetiva com nossas faculdades sensíveis. O belo, em sua noção formal, difere também do *bem* em geral e do *útil*: a bem dizer, estas duas últimas características são objetivas, como o belo, mas a objetividade delas se refere por inteiro à ordem existencial; eles representam um "interesse" de nossa natureza, o interesse de um meio ou de uma posse; ora, o belo, como tal, desconsidera a existência para ater-se apenas à forma; provoca em nós tão somente um contentamento desinteressado. O juízo estético não deve ser confundido, portanto, com o juízo de finalidade pelo qual estabelecemos para nós mesmos um objetivo ou meios.

Por outro lado, o juízo estético é, a um só tempo, universal e singular. Singular por seu objeto formal, que só pode ser concreto e particular; universal pelo valor de beleza desse objeto em relação a todo sujeito

que viesse a contemplá-lo. A universalidade é aqui, portanto, a da *relação dinâmica* do objeto com uma disposição comum dos sujeitos cognoscentes. Daí resulta que o juízo estético não poderia emprestar seu valor característico apenas das notas conceituais do objeto: o momento decisivo reside mais alto, na própria maneira como o sujeito é afetado pelo objeto.

Em suma:

1º — O belo não o é por sua matéria — caso contrário seria tão somente "agradável" — mas por sua *forma*;[572]

2º — Essa forma, visto que provoca um contentamento, é uma *forma de finalidade*;[573]

3º — Essa finalidade é "reconhecida sem conceito", isto é, *não é inferida* pela consideração objetiva de um conceito,[574] mas *diretamente experimentada* diante de um objeto;

4º — Essa finalidade é *desinteressada*, isto é, não é nem a perseguição de um objetivo, nem o apego a uma posse.[575]

Uma vez feitas todas essas exclusões, uma única espécie de finalidade subsiste:*a harmonia do objeto com a atuação livre, sem coação, de nossas faculdades*; isto é, digamos assim, uma *adequação formal* entre o objeto empírico e a disposição perfeitamente normal de nossa subjetividade cognoscente; uma subordinação das características formais do objeto às condições *a priori* de nossa finalidade pessoal. Que nós nos comprazamos com isso, nada de surpreendente: o sentimento de prazer decorre naturalmente da atividade total e perfeitamente ordenada de nossas faculdades.

A análise do sentimento do *sublime* conduziria, por um desvio, às mesmas conclusões.[576] Enquanto, na contemplação do belo, a fruição se associava diretamente à atividade harmoniosa da imaginação e do entendimento, aqui, diante do "sublime", a reação afetiva é muito mais complexa: implica, num primeiro momento, um abalo da imaginação e

do entendimento, que se veem ultrapassados, esmagados, desconcertados por um espetáculo demasiado grande; depois, num segundo momento, a entrada emcena da razão, que se conscientiza triunfalmente de sua superioridade "infinita" sobre as faculdades inferiores e sobre o objeto empírico delas.

Quer se trate do sublime, quer do belo, o sujeito carrega em si mesmo, portanto, na harmonia hierárquica de suas faculdades, a norma suprema do juízo estético.

Se quisermos chamar de "gosto" a faculdade de emitir juízos estéticos, é claro, segundo os princípios de Kant, que uma "ciência objetiva do gosto" careceria totalmente de base, visto que os elementos decisivos do juízo estético não pertencem ao objeto em si, mas à reação do sujeito cognoscente; no entanto, como o juízo estético depende essencialmente de uma disposição *a priori* das faculdades do sujeito, isto é, de uma condição universal, uma "crítica do gosto" deve ser possível.[577]

§ 6 — Estética e teleologia (Finalismo objetivo)[578]

Não podemos nos estender, neste volume, sobre os detalhes da estética kantiana. Um único ponto requer ainda nossa atenção: a relação que não pode deixar de existir entre *juízo estético* e *juízo objetivo de finalidade*.

Kant enuncia, a esse respeito, uma observação que não devemos perder de vista.[579] Há muito tempo o homem perdeu, por ter-se acostumado, o frescor original das impressões que deviam acompanhar seu primeiro contato com a natureza, refletido em suas faculdades. Como a experiência se repete e se complica, o sentimento estético também se faz mais tardio, mais lento em surgir. Não fosse "o hábito que embota", ele deveria, contudo, despertar a cada vez que nasce em nós, sob o choque de um objeto empírico, a consciência de uma reação harmônica e adaptada de nossas faculdades cognoscentes. E, de fato, observa Kant, ainda é, para nós, um prazer profundo e duradouro descobrir, com a reflexão, o agrupamento possível de várias leis

naturais sob um ponto de vista abrangente que as unifica. No entanto, em vez de vastas sínteses, trata-se mais modestamente de reunir uma diversidade qualquer de objetos empíricos sob unidades específicas ou genéricas diretas; a operação, idêntica, no entanto, à anterior, perde infinitamente seu sabor, pela simples razão de que se tornou tão familiar, tão banal para nós quanto nosso uso cotidiano das coisas.

Apesar de tudo, mesmo em graus inferiores, essa operação corresponde a uma*exigência harmônica* de nossas faculdades cognoscentes e provoca, portanto, um estado — vago, ao menos — de satisfação estética. Quer-se ficar convencido disso? Façamos a prova negativa: imaginemos o estado mental a que ficaríamos reduzidos se bruscamente nos fosse proibido generalizar qualquer agrupamento qualitativo; se, fora de alguns princípios absolutamente universais da experiência, nós nos sentíssemos entregues às flutuações infinitas e à ininteligível diversidade de fenômenos ou de grupos fenomênicos heterogêneos uns aos outros: seria, para nosso espírito, um assombro repentino e uma desorientação irremediável. Isso porque algo *em nós* postula a generalização dos agrupamentos empíricos, a constituição de tipos abstratos; sem isso, a "livre atuação" de nossas faculdades se vê entravada, e é um sentimento muito vivo de *desprazer* que nos invade (*durchaus missfallen*).[580]

Ora, como já vimos,[581] a constituição de tipos abstratos hierarquizados é comandada pelo princípio geral de "especificação da natureza", que é apenas um aspecto do*princípio a priori de finalidade*, regra suprema da faculdade de julgar. Todoexercício, generalizador ou especificador, do juízo "reflexivo", carrega, ao menos de direito, um caráter estético.

Inversamente, seria preciso dizer que todo juízo estético conduz, por si, a um juízo "especificador" e mesmo a um juízo de finalidade objetiva. Afinal, tomar consciência— diretamente — da adaptação de um objeto à finalidade de nossas faculdades cognitivas não seria tomar consciência — indiretamente — de uma "destinação formal" do próprio objeto, isto é, de sua finalidade interna?[582]

A finalidade objetiva — ou teleológica — encontra-se estreitamente ligada, portanto, à finalidade subjetiva ou estética. Ambas pertencem à atividade reflexiva da faculdade de julgar: enquanto uma refere *direta* e *afetivamente* o objeto empírico à atividade harmoniosa das faculdades do sujeito, a outra, verdadeira *inferência racional*, reparte para o objeto e expressa seu princípio interno de adequação, pelo qual ele é um "fim natural" (*Naturzweck*).[583] Uma e outra,aliás — como dissemos — podem cobrir-se com o *fim moral* do homem, como uma garantia prática muito elevada:[584] o homem, na qualidade de agente moral, aparece, assim, cada vez mais, como a pedra angular e o fim de toda a natureza criada.[585]

De resto, essa finalidade da natureza — que se traduz subjetivamente no sentimento estético — não nos revela de saída toda a hierarquia detalhada dos gêneros e das espécies: o que ela nos fornece é tão somente o *princípio justificador* de*semelhante hierarquia*.[586] Orienta nossa concepção das coisas para uma ampla "sistematização da experiência",[587] cuja consumação oferece a nossos esforços não tanto um objetivo a realizar, mas principalmente um *limite* a abordar incessantemente de mais perto. Por isso, nossas leis particulares, legitimadas em princípio pelo juízo reflexivo de finalidade, mantêm *em sua fisionomia concreta* uma parte irredutível de "contingência",[588] isto é, a formulação empírica delas nunca participa, senão imperfeitamente, dos atributos *a priori* da finalidade. Decerto elas podem receber indefinidamente confirmações experimentais[589] e tender assim para um valor imutável e absoluto: no entanto, não transporiam esse limite superior senão no dia em que o conjunto delas esgotasse a totalidade da experiência possível.[590] O "sistema da experiência" está, portanto, fadado ao inacabamento.

Existem, contudo, no interior da natureza, casos privilegiados em que a finalidade interna se circunscreve mais nitidamente aos nossos olhos: referimo-nos aos *organismos vivos*.[591] Estes apresentam grande analogia com aqueles outros objetos empíricos, incontestavelmente revestidos de finalidade, que são os produtos da arte, no sentido mais geral dessa palavra.

Num objeto artificial, todo o agrupamento das partes foi efetuado intencionalmente, sob a influência da ideia do todo: considerada do ponto de vista causal (do ponto de vista da causalidade eficiente), a forma concreta do todo não passa de uma resultante e, no entanto, o conceito dessa forma presidiu com eficácia à sua realização; ora, é justamente aí que jaz o essencial da finalidade, na *influência antecedente do todo, como ideia, sobre as partes*.

Nos corpos vivos, tanto a anatomia descritiva como o estudo genético nos mostram constantemente uma relação tão estreita das partes com o todo que ela parece impossível de conceber sem uma influência antecedente (e ideal, por conseguinte) da forma do todo sobre as partes, isto é, sem uma *finalidade ativa*, no próprio interior do ser vivo.

§ 7 — Consequências epistemológicas[592]

O âmbito do *entendimento*, isto é, a natureza como objeto de ciência, está sujeito por inteiro à lei rígida da *causalidade*: todo agrupamento de fenômenos aí assume inevitavelmente as características de uma pura "resultante". É o império do determinismo causal, a sujeição do todo à parte.

Por outro lado, graças à liberdade moral, o âmbito da *razão* se esclarece pelo princípio da *finalidade absoluta*, cujo domínio se estende, indiretamente, até as coisas da natureza e reveste-as, no juízo reflexivo, daquela "finalidade formal", concreta, que examinamos longamente. É a predominância do todo sobre a parte.

Relativamente, portanto, aos mesmos objetos da experiência, encontramos aqui presentes dois princípios opostos: o princípio da causalidade (*mecanismo*), condição da intuição sensível e da ciência; e o princípio da finalidade concreta (*teleologia*), condição de eficácia externa do querer livre e, assim, consequência indireta do imperativo moral.

Esses dois princípios se limitam mutuamente: nenhum dos dois poderia ter, em sua generalidade, valor *absoluto*. São, portanto, cada qual isoladamente e sob aspectos diversos, princípios "reguladores" de nosso conhecimento.[593]

Como a oposição deles decorre por inteiro do irredutível dualismo de nossas fontes de conhecimento — *entendimento* vinculado a uma matéria intuitiva sensível *razão* transcendente, sem conteúdo intuitivo, mas apoiada no absoluto moral—, podemos admitir que a antinomia se desvaneceria em relação a uma "inteligência intuitiva",[594] criadora a um só tempo da matéria e da forma de seu objeto. Na *intuição intelectual*, verdadeira criação artística do objeto teórico, finalidade e causalidade harmonizar-se-iam a ponto de se confundirem:[595] por isso, Deus, a suprema intuição criadora, não tem dificuldade para conciliar, até nos detalhes, o determinismo naturale o fim moral — tampouco como, guardadas as devidas proporções, um escultor que molda o barro tem dificuldade para conciliar a coesão da matéria inerte com o ideal plástico que ele aí imprime.

Ora, nossa faculdade de julgar, tanto em seu uso estético como em seu uso teleológico, imita de certo modo aquela atividade soberanamente artística da inteligência intuitiva: por cima dos objetos que lhe impõe o entendimento que enquadra a experiência, ela *finge*, para seu próprio uso, objetos novos, produtos de uma espécie de "técnica natural", nos quais a finalidade se superpõe à pura causalidade;[596] por meio desses objetos novos, ela se empenha em edificar um *sistema* cuja unidadese reforça à medida que sua amplitude aumenta; ela *tende* assim, realmente, por esforços sucessivos, a construir por fora aquela "intuição intelectual" que ela não encontrou toda montada em sua posse nativa.

Esforços impotentes? Sim e não. Impotentes, no sentido de que o termo derradeiro sempre se esquivará. Fecundos, ao contrário, no sentido de que a experiência renovada se mostra acolhedora a nossos tateios finalistas: faz com que sejam *bem-sucedidos*, ou *corrige-os*;

confirmações que têm preço igual para a edificação posterior e indefinida de nosso "sistema da natureza".

No entanto, se de fato nosso "sistema da natureza" se enriquece sem cessar com contribuições novas e, ao mesmo tempo, recebe a consagração sempre mais ampla do sucesso, o que, então, nos impede de conceber criações finalistas da faculdade de julgar como *antecipações progressivas*, o "devir", por assim dizer, de uma "intuição intelectual" cujo objeto adequado (idêntico a ela?) seria um "substrato inteligível das coisas", uma *Ideia* única *imanente ao mundo*?[597]

Kant se deixa seduzir um instante por essas perspectivas, que anunciam Schelling; logo, porém, volta a ser assaltado por seu senso crítico austero e sente a necessidade de reafirmar que o princípio de finalidade concreta, embora subjetivamente universal e necessário, nem por isso é menos modestamente "regulador" e simplesmente "heurístico". Princípio útil e fecundo, a que sempre faltará, para ganhar um valor objetivo, incorporar-se a uma intuição.

Uma última observação. Embora o princípio de finalidade tenha apenas um "papel regulador", não esqueçamos, todavia, o privilégio único que realça uma de suas aplicações. O "sentimento estético" aparece em nós como "reativo" natural e direito do exercício teleológico da faculdade de julgar: sob a afirmação estética — "isto é belo"—, o sentimento que a fundamenta põe a aprovação confusa de todo o nosso ser, que se deleita em desdobrar-se livremente segundo sua lei própria. Num sentido muito rigoroso, poder-se-ia dizer, portanto, que *sentimos* diretamente nossa finalidade pessoal e que a finalidade dos objetos é um postulado lógico de nossa vida afetiva. Tanto vale o sentimento como revelador de nosso ser profundo quanto valem os pressupostos teóricos do sentimento, isto é, a finalidade universal.

No entanto, também aqui, não exageremos nada e não nos deixemos deslizar insensivelmente de Kant a Schleiermacher. Permanece grande a distância entre os*postulados* kantianos da razão pura prática e os *pressupostos* da vida afetiva: os primeiros participam da exigência

universal do dever, tocam ao *objetivo* e ao *absoluto*; os segundos estão ligados ao exercício concreto de uma tendência, permanecem *subjetivos* e *relativos*, por mais imperiosos que sejam.

Conclusão geral do Caderno III

Não obstante as reservas de uma *Crítica* meticulosa, não se deve esquecer que, mesmo aos olhos de Kant, as ideias transcendentais, simples exigências subjetivas para a razão teórica, recebem da vontade moral e do sentimento uma preciosa consagração. Por uma verdadeira convergência de suas faculdades — as da cognição e as da apetição —, o homem é impelido, de todos os lados, à afirmação dos mesmos objetos problemáticos: *Deus* primeiro, seja como Ser absoluto, seja, ao menos, como "supremo Arquiteto do universo"; depois o *eu*, como sujeito moral, livre e subsistente, ou como finalidade ativa que rege todos os objetos; por fim, a *natureza*, como unidade mundial ou como sistema de fins objetivos.

O que falta a essas "ideias", que se impõem sob tantos aspectos, não para que alcancem a certeza subjetiva — pois elas a possuem —, mas a plena "verdade objetiva" de um objeto de *ciência*?

Kant o repetiu cem vezes: o que lhes falta é serem *constitutivas de um objeto teórico necessário*.

Decerto os pressupostos do sentimento, em nossa busca dos fins particulares, são, a bem dizer, "constitutivos" de nossa ação concreta:[598] mas nossa ação concreta nunca é, em si, *absolutamente* necessária. Os postulados da razão prática são similarmente "constitutivos" de nossa ação e, desta vez, de nossa ação moral como tal, portanto, de uma ação absolutamente necessária porque absolutamente "obrigatória": seu valor prático é, por conseguinte, absoluto; mas eles ainda não gozam daquela necessidade *teórica* que é a marca direta do "verdadeiro" objetivo. Nem os pressupostos do sentimento, nem os postulados da razão prática são "*theoretisch-bestimmend*";[599] ou seja, explica Kant, se eles aparecem como "a única forma possível de nosso pensamento", seja relativamente

a determinada ação, seja até "absolutamente" e para quaisquer ações, ainda não aparecem como "a única forma de possibilidade dos objetos".[600] Por isso, do ponto de vista *teórico*, permanecemprincípios "reguladores" de nosso pensamento, expressões da "necessidade subjetiva" de unidade de nossa razão, nada mais que isso.

Entre as funções intelectuais do conhecimento, somente as "categorias" se mostraram "constitutivas" de um objeto teórico necessário, visto que, sem a participação formal delas, nenhum objeto de pensamento nos é possível; no entanto, o objeto teórico que elas tornam intrinsecamente possível — e do qual compartilham, portanto, a necessidade objetiva — não passa de um "objeto fenomênico", "relativo". As categorias, por não terem "conteúdo transcendental", não têm "uso transcendental"; em outros termos, são desprovidas de significação ontológica direta.[601]

Para que uma "realidade absoluta, determinada como absoluta", fosse conhecida *objetivamente* pela *razão teórica*, seria preciso que essa realidadeinteriviesse, como condição *interna* de possibilidade, na própria constituição do objeto necessário de nosso conhecimento. A esse preço, Kant inclinar-se-ia diante da função metempírica da razão; mas, então, teria de admitir também que não há, em nosso conhecimento humano, objeto puramente fenomênico: o objeto numênico da razão, o "objeto metafísico", estaria implicitamente contido no próprio objeto do entendimento. Será preciso acrescentar que Kant não vislumbra nenhuma realização possível dessa hipótese: estima, evidentemente, que uma metafísica[602] não poderia ser constituída pela razão especulativa, sem uma verdadeira *intuição intelectual* dos objetos.

Será que essa exigência de uma intuição intelectual para tornar possível uma metafísica impõe-se peremptoriamente? — perguntamo-nos, por nossa vez. Será que não se concebe nenhum intermediário entre o "objeto fenomênico" do entendimento e o "objeto numênico" de uma intuição intelectual? O próprio Kant nos pôs na viade uma terceira possibilidade. A respeito das "ideias transcendentais", postulados da

razão prática, "aprendemos", diz ele, "que elas *têm* objetos, sem, contudo,poder mostrar *como* seu conceito se relaciona com um objeto; e isso ainda nãoé um conhecimento *desses objetos* [...]. No entanto, um pensamento problemático adquiriu assim, pela primeira vez, *realidade objetiva*".[603] Essa objetividade indireta ainda resulta, porém, apenas de uma necessidade prática da razão, como vimos anteriormente. Demos um passo a mais e arrisquemos uma hipótese, como sempre é permitido fazer para tentar escapar de uma alternativa impositiva. Suponhamos quese possa mostrar que os postulados da razão prática — ao menos o Absoluto divino— são igualmente "condições de possibilidade" do exercício mais fundamental da razão teórica, queremos dizer, *da própria função pela qual a razão teórica se dá um objeto na experiência*: teríamos então fundamentado a realidade objetiva desses postulados numa "necessidade" pertencente ao âmbito especulativo. Eles se tornariam, se podemos nos expressar assim, "postulados da razão especulativa" e poderiam ser chamados "constitutivos do objeto teórico". Por outro lado, na falta de conteúdo intuitivo metassensível, eles não nos forneceriam o conceito *próprio e direto* dos objetos transcendentes, cuja existência necessária, no entanto, eles nos revelariam por um viés.

Pressentem-se, nessa via intermediária, problemas infinitamente complicados — e, talvez, contradições. Ao que parece, contudo, é nela que será preciso entrar se quisermos escapar do dilema kantiano; e é nela também que se tem a chance de encontrar, pelas próprias vias da *Crítica*, o sentido profundo que o tomismo atribuía ao*conhecimento analógico*.

No entanto, dirão alguns, essa hipótese libertadora, ao transferir para o centro da razão teórica as prerrogativas mais essenciais da razão prática, apoiar-se-á, em última instância, na necessidade primordial da ação amplamente definida, na prioridade do ato pela relação com a forma, na essência dinâmica da especulação. Não são esses pontos de vista totalmente estranhos ao espírito e ao método da *Crítica*?

Decerto, é preciso reconhecê-lo: não obstante as expressões dinamistas (função, atividade simétrica etc.) que Kant emprega como todo o mundo, suas demonstrações repousam exclusivamente em encaixes imóveis de condições *a priori*, numa hierarquia logicamente necessária de "formas" e "regras". Nisto, os neokantianos de Marburg enxergaram corretamente: a *Crítica da razão pura* é antes de tudo uma nomologia e uma metodologia da razão. Kant não pôde eliminar por completo de seu espírito o fermento do wolffianismo: mantém-se na análise estática; nela, a consideração "transcendental", de onde podia brotar — como acreditará Fichte — a afirmação conquistadora do *ato*, confina-se no minucioso e definitivo reconhecimento da *forma*.

Por isso, a concepção dinamista do entendimento a que fazemos alusão deveria, para introduzir-se na *Crítica*, aí penetrar vigorosamente, isto é, apoiada seguramente nos postulados mais inevitáveis e nas exigências mais fundamentais dessa *Crítica*, mas, ainda assim, em contraposição ao espírito racionalista e mesmo, até certo ponto, ao método que aí reinam.

Será que semelhante intrusão na obra compacta e profunda que acabamos de analisar seria possível? E será que poderemos forçar Kant a superar-se a si mesmo, a renegar, em nome *da Crítica*, as conclusões agnósticas de *sua Crítica*? Todos conhecem os ensaios de filósofos que, em sentidos diversos e com resultados desiguais, tentaram a empreitada. Ao menos se notou que o aristotelismo medieval continha, virtual e antecipadamente, princípios de epistemologia — desconhecidos desde as origens da filosofia moderna — e que permitem, talvez, ampliar as magistrais, porém incompletas, análises kantianas.

Fechamos aqui este volume. Seria prematuro esboçar desde já as soluções positivas que nosso *Caderno* v há de expor. Acreditamos que seja útil, antes disso, desbastar as cercanias — primeiramente por uma crítica direta do próprio princípio do idealismo kantiano —, depois, pelo exame dos grandes sistemas transcendentalistas, construídos sobre esse princípio, e tanto mais interessantes, do nosso ponto de vista, por

terem encontrado, nos moldes da filosofia crítica, uma saída para a metafísica mais abrangente: dedicar-nos-emos, no *Caderno* IV, a trazer à luz essa filiação, historicamente evidente e bem conhecida, mas logicamente um pouco desconcertante.

Notas de Rodapé

1 Ver *Caderno* II.

2 *Crítica da razão pura, Crítica da razão prática, Crítica do julgamento.*

3 H. Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinem Vernunft*. Bd. I, 1881. Bd. II, 1892.

4 *Caderno* IV e seguintes.

5 Para a biografia de Kant, ver, por ex.: F. W. Schubert, *Kants Biographie*, em *Imm. Kants Sämmtliche Werke.* Leipzig: Edit. Rosenkranz, 1842, Bd. XI. — Ruyssen, Th., *Kant*. Paris, 1900. — Vorländer, K., *Immanuel Kants Leben*. Leipzig: Philos. Bibliothek, 1911, Bd. 126. — Cassirer, E., "Kants Leben und Lehre", em: *Imm. Kants Werke*. Berlim: edit. Cassirer, 1928, Bd. XI. — Bauch, Bruno, *Immanuel Kant*. 2e Aufl. Berlim, 1921.

6 K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*. Heidelberg, 1869, Bd. III e IV: *Kant* (ou 5e Aufl. Bd. IV e V. Heidelberg, 1909–1910).

7 Riehl, A., *Der philosophische Kritizismus*. Leipzig, 1908, Bd. I. 2e Aufl., livro I, cap. 3, e livro II, cap. 1–2.

8 Rosenkranz, "Geschichte der Kant'schen Philosophie", em: *Im. Kants Sämmtliche Werke*. Leipzig, 1840, Bd. XII, livro II. A divisão tripartite, proposta por Rosenkranz, em "época heurística", "época especulativa sistemática" e "época prática" é bem artificial.

9 K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*. Heidelberg, 1869, Bd. III, livro I, cap. 1–11. (ou: Bd. IV. Heidelberg, 1909).

10 Paulsen, F., *Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart, 1904, 4e Aufl. livro I, cap. 5. Id. *Versuche einer Entwickelungsgeschichte der kantischen Erkenntnisslehre*, 1875.

11 Benno Erdmann, *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*. Leipzig, 1885, Bd. II, pp. XIII–LX.

12 Adickes, *Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines systems*. Kantstudien. 1897, Bd. I.

13 H. Cohen, *Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften*, 1873.

14 A. Riehl, op. sup. cit.

15 E. Cassirer, *Das Erkenntnissproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Berlim, 1911, Bd. II. 2e Aufl. 8es Buch, cap. 1, pp. 585–648.

16 B. Bauch. *Immanuel Kant*. Berlim-Leipzig, 1921, 2e Aufl., pp. 35–103.

17 E. Cassirer, "Kants Leben und Lehre", em *Imm. Kants Werke*. Berlim, 1918, Bd. XI, pp. 38–148.

18 E. v. Aster, *Geschichte der neueren Erkenntnisstheorie* (*Von Descartes bis Hegel*). Berlim-Leipzig, 1921, cap. V– VI.

19 Para o período pré-crítico, citaremos as obras de Kant de acordo com os dois primeiros volumes da edição da Academia de Berlim: *Kants gesammelte Schriften*. Berlim, 1910–1912, Bd. I–II. O primeiro volume abrange as obras de 1747 a 1756; o segundo, as obras de 1757 a 1777; designaremos essa edição pela sigla AB, sem indicação do volume.

20 *Caderno* II.

21 Ver *Caderno* II.

22 "Duobus utor in demonstrando *principiis*, quorum unum est: falsum esse quod implicat contradictionem; alterum est: omnis veritatis (quae immediata sive identica non est) reddi posse *rationem*, hoc est notionem praedicati semper notioni sui subjecti vel expresse vel implicite inesse, idque non minus in demonstrationibus extrinsecis quam intrinsecis, non minus in veritatibus contingentibus quam necessariis locum habere [...]. In veritatibus necessariis demonstratio sive reductio ad veritates identicas locum habet. At [...] veritates contingentes infinita Dei analysi indigent, quam solus Deus transire potest. Unde ab ipso solo a priori ac certe cognoscuntur. Talesque sunt omnes quas voco *veritates facti*". Leibniz, *De Scientia universali, seu Calculo philosophico*. Leibnitii *Opera philosophica*. Berlim: Edit. Erdmann, 1840, I, p. 83 b.

23 "Principium reddendae rationis, quod scilicet omnis propositio vera, quae per se nota non est, probationem recipiat a priori, sive quod omnis veritatis ratio reddi potest, vel, ut vulgo aiunt, quod nihil fit sine causa". Ed. Gerhart, VII, 309.

24 Não se deve esquecer que, na teoria das mônadas, nenhuma contingência verdadeira subsiste, nem quanto à escolha nem quanto à repartição das essências criadas (otimismo), nem, para cada essência, quanto aos estados e modos que nela se sucedem (determinação no dinamismo interno das mônadas). Ver abaixo, pp. 21–23.

25 Leibnitii, *Opera philosophica*. Berlim: edit. Erdmann, 1840, pp. 147–150.

26 Ver *Caderno* II, pp. 102–103.

27 Leibniz, op. cit., p. 147 b.

28 Leibniz, op. cit., p. 148 a.

29 *Caderno* II.

30 Leibniz, op. cit., p. 147 b.

31 Loc. cit., p. 148 a.

32 Ver *Caderno* II, p. 106

33 Esse foi o parecer de Kant, tão logo ele se emancipou suficientemente do dogmatismo wolffiano: "Der Spinozismus ist der wahre Schluss der dogmatisierenden Metaphysik" (fragmento que data provavelmente do entorno de 1770–1772). B. Erdmann. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*. Leipzig, 1885, Bd. II, n. 236, p. 72.

34 "Spatium *absolutum* natura sua absque relatione ad externum quodvis semper manet similare et immobile; *relativum* est spatii hujus mensura seu dimensio quaelibet mobilis, quae a sensibus nostris per situm suum ad corpora definitur et a vulgo pro spatio immobili usurpatur". I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Londres, 1687, Defin. 8, schol. II, p. 5.

35 Quanto a este último ponto — a teoria das mônadas —, Wolff não segue Leibniz nitidamente.

36 *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1747, § 6, AB, pp. 20–21.

37 Op. cit., § 9 e ss., AB, pp. 23 e ss.

38 Ibid.

39 *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels — nach Newtonischen Grundsätze abgehandelt*, 1755, II, I; AB, p. 262.

40 Op. cit., II, 7; AB, p. 306. Cf. pp. ss.

41 Ver adiante, cap. 5.

42 *Abhandl. vom Satz des zureichenden Grundes*, § 37 (referência emprestada de v. Aster, op. cit., p. 443).

43 *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, seção II, prop. 4 AB, p. 393.

44 Op. cit., pp. 391 e ss.

45 Op. cit., pp. 397–398.

46 Op. cit., pp. 394–395, (prop. VI e VII).

47 Op. cit., p. 394 (prop. VI).

48 Op. cit., pp. 394–395.

49 Ver, anteriormente, p. 19 e ss.

50 *Nova dilucidatio*, etc. I, prop. III, schol. AB, p. 391.

51 *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, 1763. Allgemeine Anmerkung, AB, pp. 201–204.

52 Op. cit., AB, p. 202.

53 Op. cit., AB, pp. 203–204, "nicht kann deutlich gemacht werden". Observe-se esse lembrete — frequente nas primeiras dissertações de Kant, do princípio cartesiano da "ideia clara e distinta". Somente o princípio é aqui interpretado, como o foi por Spinoza, Leibniz e Wolff, no sentido de uma "clareza" racional que se confunde com a *necessidade analítica*, a qual, aliás, se expressa apenas no juízo: "Ich sage [...] dass ein *deutlicher* Begriff nur durch ein *Urteil* [...] möglich sei". — *Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, 1762. Schlussbetrachtung, AB, p. 58.

54 Tais "juízos indemonstráveis" por mera análise são evidentemente os que apenas expressam as relações internas dos "conceitos primordiais indemonstráveis", que são discutidos nos textos citados um pouco antes.

55 *Von der falschen Spitzfindigkeit...*, AB, p. 61. Desde esse primeiro período de sua evolução pré-crítica, Kant afirma, quanto a outros pontos ainda, sua independência crescente em relação a Leibniz e a Wolff. Assinalaremos esses pontos por ocasião de problemas mais nitidamente suscitados nas etapas seguintes.

56 Ver *Caderno* II, pp. 125–128.

57 *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1764, AB, p. 275.

58 Op. cit., p. 286.

59 Ibid.

60 Op. cit., pp. 276–278. Cf. *Versuch den Begriff der negativen Grössen...*, 1763. Vorrede, AB, p. 167.

61 Ibid.

62 *Prolegomena*. Ed. Rosenkranz, Bd. III, p. 9.

63 Ver mais adiante, quarta etapa.

64 *Der philosophische Kritizismus*. Leipzig, 1908, 2e Aufl., pp. 308 e ss.

65 *Mag. Imm. Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765–1766*, AB, p. 311.

66 Para J. H. Lambert (31 de dezembro de 1765), "Briefe von und an Kant I", in *Kants Werke*. Berlim: Ed. Cassirer, vol. 9, 1918, p. 47.

67 Para J. Bernouilli (16 de novembro de 1781). "Briefe I", in ed. cit., pp. 204–205.

68 Para J. H. Lambert (31 de dezembro de 1765), "Briefe von und an Kant I", in *Kants Werke*. Berlim: Ed. Cassirer, vol. 9, 1918, p. 47.

69 Ibid.

70 *Träume eines Geistersehers...*, 1766, AB, p. 367.

71 Para Moses Mendelssohn (8 de abril de 1766), "Briefe von und an Kant I", in *Kants Werke*. Ed. Cassirer, vol. 9, p. 57.

72 Ibid.

73 *Träume...*, ed. cit., p. 368.

74 Para M. Mendelssohn.... "Briefe I", in ed. cit., p. 59.

75 Para Markus Herz (1781), "Briefe I", in ed. cit., p. 198.

76 B. Erdmann, *Reflexionen Kants...* Leipzig, 1885, Bd. II, n. 6, p. 5.

77 Note-se a "reflexão" seguinte de Kant sobre Locke; embora pertença provavelmente a um período um pouco posterior, poderia convir aqui: "Locke: *subjektiv*; er nahm die Eindrücke für die *principia essendi*". *Reflexionem*, n. 224, p. 66. Cf. n. 227.

78 *Untersuchung über die Deutlichkeit...* Preisschrift, 1764, AB, p. 295.

79 Para M. Mendelssohn (8 de abril de 1766), "Briefe I", in ed. cit., p. 55.

80 *Träume*, AB, p. 373.

81 *Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1763, AB, p. 163.

82 Ver anteriormente, p. 32.

83 *Beweisgrund…*, AB, p. 72.

84 *Beweisgrund...*, AB, p. 73. "Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges".

85 Op. cit., p. 78. "Es ist zwar keyn innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz".

86 Ver *Caderno* II, pp. 161, 162.

87 Ver *Caderno* II, p. 161, "Crítica da causalidade".

88 *Träume...*, AB, p. 370.

89 *Beweisgrund....* (III. 2), AB, p. 156.

90 *Principiorum primorum... nova dilucidatio*, 1755, prop. VI, scholium AB, pp. 394–395.

91 *Beweisgrund...*, AB, pp. 157–158.

92 *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755. Vorrede, und andersw. AB, pp. 221 e ss.

93 Op. cit., propos. XIII; AB, pp. 412 e ss.

94 *Beweisgrund*… AB, pp. 93–154.

95 *Principiorum...nova dilucidatio*, prop. VIII, AB, p. 395.

96 Leibniz, *Extrait d'une Lettre... touchant la demonstration Cartesienne de l'existence de Dieu par le R. P. l'Amy Benedictin*. Mémoires de Trevoux, set.–out., 1701, pp. 205–206.

97 *Beweisgrund*..., I. 2. 1, AB, p. 77–78.

98 Op. cit., I. 2. 2, AB, p. 78.

99 Op. cit. I. 2. 3, AB, p. 79.

100 Op. cit. I. 2. 4, AB, pp. 79–81; e I. 3. 1 e 2, pp. 81–83. O que Kant diz aqui não está em contradição com sua crítica do argumento cosmológico, à qual aludimos anteriormente (p. 39). Lá, com efeito, supunha-se que o Ser necessário fosse deduzido, a partir das existências contingentes, pela via da *causalidade*; aqui, ele é reconhecido para a condição lógica da *possibilidade como tal*. Lá, a perfeição absoluta, a unidade, etc. do Ser necessário estavam demonstradas, em princípio, *pelo próprio conceito de sua* "*necessidade*"; aqui, esses atributos divinos do Ser necessário estão garantidos, analiticamente, pelo próprio fato de que esse Ser é afirmado como condição do conteúdo "*real*" *de todo* "*possível*" *qualquer*.

101 Atribuiu-se à premissa maior do silogismo kantiano outra significação, pretensamente analítica, que não corresponde, aliás, ao texto do *Beweisgrund*; ela consiste nisto: "Se não há existência, não há possibilidade e, por conseguinte, *o possível se torna impossível, o que repele nos termos*". Essa interpretação forçaria a remeter Kant, como a um mau aluno de lógica, ao tratado "Sophismata in dictione"! Há que se reconhecer que ela não é verossímil.

102 E isso, justamente, segundo Kant, porque a possibilidade depende não apenas de uma condição "formal e lógica", como também de uma condição "material e real" (conteúdo). Ver anteriormente, p. 41, e depois, p. 43.

103 Op. cit., I. 2. 2, AB, p. 78. Cf. p. 81. Grifo nosso.

104 Kuno Fischer. *Geschichte der neueren Philosophie*. Heidelberg, 1909, 5e Aufl., Bd. IV, (Kant. I), p. 249.

105 A. Riehl. *Der philosoph. Kritizismus*. Bd. I, 2e Aufl. pp. 307–308.

106 *Beweisgrund*, III; AB, pp. 175 e ss.

107 Dissemos, no *Caderno* II, por que o argumento ontológico de Descartes não é, propriamente falando, um paralogismo, ainda que repouse num pressuposto equivocado.

108 Essa concepção se encontra na *Dissertação* de 1770.

109 Um "Denkliche", cujo valor de realidade objetiva deve ser-nos "dado" na experiência. Sem "possível", não há "pensável"; mas todo "pensável" (isto é, todo o edifício coerente de notas em nosso entendimento) não representa necessariamente uma "possibilidade" real e positiva. Cf. anteriormente.

110 *Beweisgrund*, AB, p. 82.

111 Op. cit., AB, p. 162.

112 Ver *Caderno* I, pp. 41–42, 64.

113 Cf. anteriormente, p. 26.

114 *Principiorum... nova dilucidatio*, 1755, prop. XI, 2, AB, pp. 409–410. É supérfluo assinalar a equivalência entre essa tese kantiana e a tese tomista do "princípio de individuação" das formas materiais.

115 *Von dem ersten Grund des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, 1768, AB, pp. 377–383.

116 Op. cit., p. 378.

117 Op. cit., p. 381.

118 Op. cit., p. 382.

119 Op. cit., pp. 382–383.

120 Op. cit., p. 383.

121 Op. cit., p. 383.

122 Benno Erdmann, *Reflexionen Kants*, Bd. II, n. 4, p. 4.

123 Ver a demonstração de B. Erdmann, em *Reflexionem..*, II, "Introdução", pp. XXXIV e ss.

124 Op. cit., *Refl.*, n. 4, p. 4.

125 *Monadologia physica*, AB, p. 475.

126 *Grund des Unterschiedes... im Raume*.

127 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 23, AB, p. 411.

128 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770, § 1, AB, p. 369.

129 Ibid.

130 Op. cit., § 12, p. 398.

131 Ibid.

132 Op. cit., § 3, p. 392.

133 Op. cit., § 7, p. 394.

134 Op. cit., § 4, p. 392.

135 Op. cit., § 4, p. 393.

136 § 15, A.

137 § 15, B.

138 § 15, C.

139 § 15, D.

140 § 15, E.

141 Op. cit., *Corollarium*, pp. 405–406.

142 Ver, mais adiante: "A solução kantiana das antinomias".

143 Op. cit., § 5, p. 394. Comparar, anteriormente, nosso capítulo 4, § 2, c, pp. 41, 43, 45.

144 Ibid.

145 Ibid.

146 Ibid.

147 Op. cit., § 6, p. 394.

148 Op. cit., § 8 e cf. § 7, p. 395.

149 Ibid., cf. § 6, p. 394.

150 Op. cit., § 6, p. 394.

151 Op. cit., § 8, p. 394.

152 Op. cit., § 15, *Corollarium*, p. 406.

153 Op. cit., § 8, p. 395.

154 Observe-se como, para Kant, o uso da razão, tão logo esta última possua um "conteúdo" inteligível, é *ontológico*. O autor da *Crítica* nunca abandonará esse ponto de vista.

155 Op. cit., § 9, pp. 395–396.

156 Ibid. p. 396.

157 Cf. praes. § 9 e § 10.

158 Op. cit., § 16, pp. 406–407.

159 Op. cit., § 17 e § 18, pp. 407–408.

160 Op. cit., § 20, p. 408. Cf. § 19.

161 Op. cit., § 19, p. 408.

162 Op. cit., § 20, p. 408.

163 Op. cit., § 21, p. 408.

164 Markus Herz, em *Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit* (1771), espécie de paráfrase da *Dissertatio* de Kant, fornece-nos, sobre a função objetiva da razão, um eco fiel do pensamento kantiano nesse momento. Como não temos à mão a obra de Herz, citamo-la segundo B. Erdmann (*Reflexionem*, II, pp. I.II): "Das Intellectuelle ist das Vermögen, sich solche Dingen vorzustellen, denen ihrer Beschaffenheit wegen durch die Sinne kein Eingang verstattet wird. Die sinnliche Erkenntniss hat [...] zum Vorwurfe [...] den veränderten Zustand, welcher duch ihre Eindrücke zuwege gebracht worden ist. Hingegen ist bey den Vernunfterkenntnissen *kein Mittel* zwischen den äusseren Gegeständen und der Erkenntniss von ihnen, daher sind jene das unmittelbare Object von dieser. Wenn nun jede Erkenntniss, nach demjenigen welches ihr nächster Vorwurf ist, sich richtet, verschieden ist, wenn dieser sich verändert, un unveränderlich ist wenn dieser beständig derselbe bleibt, so wird auch die sinnliche Erkenntniss [...] in verschiedenen Subjecten verschieden sein müssen [...] Hingegen da die reine Vernunfterkenntniss sich unmittelbar auf äussern Gegenstände beziehet, so kann sie nur alsdann einer Veränderung unterworfen sein, wenn *die äussern Objecte selbst* eine verschiedene Gestalt annehmen, oder von einer andern Seite betrachtet werden; so lange diese aber dieselben bleiben, muss auch die Erkenntniss davon in allen Subjecten einerley sein" (op. cit., p. 27).

165 Ver, mais adiante, livro IV, cap. 1: "Realidade da coisa em si".

166 Para J. H. Lambert (2 de setembro de 1770), "Briefe I", in ed. cit., p. 74.

167 Para Markus Herz (21 de fevereiro de 1772), "Briefe von und an Kant I", *Kants Werke*. Berlim: Edit. Cassirer, 1918, Bd. IX, pp. 102 e ss.

168 Carta citada, pp. 102–104.

169 Carta citada, p. 105.

170 Kant entende: uma *relação* com o "objeto em si", indeterminado, que corresponde à capacidade objetiva da razão.

171 Kant retoma considerações como estas na *Crítica* e nos *Prolegômenos*. Ver, por ex., *Prolégom.*, § 8, 9. Edit. Rosenkranz, pp. 36–37, em que se demonstra que a única "intuição *a priori*" possível é a da sensibilidade.

172 Ver, por exemplo, em *Prolégomènes*, § 18, Edit. Rosenkranz, p. 58, a distinção entre os *Wahrnehmungsurteile* e os *Erfahrungsurteile*.

173 *Prolégomènes*, § 58. Edit. Rosenkranz, p. 136.

174 Erdmann associa a esse período, ou mesmo aos anos 1774 e seguintes, a influência decisiva de Hume, a que os *Prolegômenos* fazem alusão. Não nos arriscaremos aqui a conjecturar sobre o momento preciso em que ocorreu, em Kant, graças ao filósofo inglês, o "despertar do sono dogmático". Parece-nos certo que a crítica de Hume estava presente, havia muito tempo, no

horizonte filosófico de Kant: ela o ajudou primeiro a buscar a *origem* de todo conhecimento direto na experiência; e é bem provável que lhe tenha facilitado também a passagem à conclusão agnóstica que resultará das premissas de 1772, a saber, a restrição do *valor* de nossos conhecimentos à experiência possível. Pode-se dizer, aliás, seja qual for a medida de influência que se reconheça a Hume, que Kant não define por completo, antes de 1772, sua posição em relação a ele. E as marcas multiplicadas de estima para com o filósofo inglês na *Crítica da razão pura* e nos *Prolegômenos* parecem refletir, além disso, uma vizinhança intelectual mais estreita e relativamente recente, até posterior a 1772.

175 Ver *Prolegômenos*, bem como os prefácios da 1a e da 2a edição de *Crítica da razão pura*. [Como nossas referências à *Crítica da razão pura* devem multiplicar-se a partir de agora, empregaremos, neste capítulo e nos seguintes, indicações abreviadas: B e BB, para designar respectivamente o primeiro e o segundo tomo da tradução da *Crítica da razão pura* por Barni, revista por P. Archambault. Paris, Flammarion; R. para designar o tomo II, "Kritik der reinen Vernunft", de *Immanuel Kant's sämmtliche Werke, herausgegeben von K. Rosenkranz.* Leipzig, 1838. Os números árabes subsequentes às siglas B, BB e R indicam a paginação. — Todas as citações serão emprestadas da tradução Barni, que nos autorizaremos, muito livremente, a retocar, quando isso convier. Salvo indicação contrária, citamos conforme a 2a edição da *Crítica*. — A escolha da edição Rosenkranz e da tradução Barni-Archambault, preferencialmente às grandes edições recentes da Academia de Berlim, ou de Cassirer, e à tradução de Trémesaygues e Pacaud nos é inspirada unicamente pela comodidade do leitor, que pode obter a baixo custo seja a reimpressão da tradução Barni, seja, em alemão, a edição Reklam, que reproduz em notas a paginação de Rosenkranz — NB].

176 Ver *Caderno* I, livro I, cap. 1.

177 *Kritik der reinen Vernunft.* Introdução. R. 21. Cf. 21–23 e suplem. V, 700–701. B. 43. Cf. 42–46.

178 Ibid.

179 Ibid.

180 Ibid.

181 Ibid.

182 Nisto antecipamos as observações que Kant desenvolve apenas na segunda parte da *Crítica*, ou nos *Prolegômenos* e na *Crítica do julgamento.*

183 Ele se limita, na introdução, a mostrar muito sumariamente seu caráter sintético. Acreditamos que fosse útil insistir mais, a fim de prevenir desde o início todo e qualquer mal-entendido; somente nos serviremos, aliás, de princípios desenvolvidos pelo próprio Kant em outros lugares da *Crítica.*

184 *Crítica da razão pura*, "Analítica dos princípios", "Axiomas da intuição", "Prova", B. 188. — R., suplem. XVI, 761.

185 Queiram não esquecer que se trata aqui de uma prioridade *lógica*, em absoluto de uma anterioridade *psicológica*. Nada impede que a experiência sensível seja a condição psicológica prévia de nosso conhecimento do número e das leis do número.

186 Vimos, todavia, que, no início de sua carreira filosófica, ele havia vislumbrado a possibilidade de espaços não euclidianos; no entanto, supunha então que o espaço resultasse das interações entre os corpos. (Ver, anteriormente, p. 25). Desde então ele não volta a aludir — que nós saibamos — a essa possibilidade metafísica, que, aliás, é indiferente ao problema do espaço tal como postulado na *Crítica*.

187 *Critique de la raison pure.* B. 48. — R., suplem. VI, 703. Einleitung V.

188 *Critique de la raison pure*, "Analytique des principes", cap. II, 3a seção, 4, B. 234 — R. 185.

189 Ibid. B. 234.

190 Ibid. B. 234.

191 Ver a *Dissertação* de 1770.

192 Dissemos anteriormente — livro I, cap. 5, §4 — por que a condição espacial *a priori* é denominada *intuição pura*.

193 Observemos apenas isto, para fazer justiça, tanto quanto possível, à filosofia que analisamos. Embora possamos objetar a Kant que o alcance de seus dois exemplos é contestável, ele poderia, por sua vez, escapar à objeção e até restaurar sua tese, ao estabelecer:
1. Que "a constância da quantidade de matéria" deriva diretamente da "permanência da substância" e expressa tão somente uma condição geral da aplicação do conceito de substância ao mundo físico;
2. Que "a igualdade entre ação e reação em toda comunicação de movimento" traduz explicitamente uma condição inerente à aplicação do conceito de causalidade dentro dos limites do mundo corpóreo;
3. Que a primeira e a segunda consequência pressupõem, decerto, para serem válidas, que o mundo físico nos seja dado como um "sistema fechado"; mas que precisamente essa condição geral se impõe *a priori* a toda a nossa experiência da natureza, como condição de possibilidade dessa experiência.
Se fosse verdade que Kant pudesse estabelecer *a priori* a impermeabilidade da natureza física como tal a toda intervenção criadora ou modificadora, seria preciso talvez admitir que os dois princípios que ele invoca expressam condições universais e necessárias de nossa experiência, e repousam, portanto, numa *síntese a priori*, a mesma que rege a aplicação dos conceitos de substância e de causa aos objetos sensíveis.
Esse ponto só poderia ser elucidado depois de um estudo crítico das funções do entendimento na experiência. (Ver *infra*, "Analytique des principes").

194 *Crit. Rais. pure.* "Analyt. transcend.", liv. II, cap. 3. B. 259. R. 202. [Sobre toda essa questão, cf. B. 250–251, 259; R. 777–778 — NB].

195 B. 251; R. 778.

196 Ver as "observações" de Kant sobre a "tese da quarta antinomia".

197 *Critique rais. pure*, "Introduct.", VI. B. 49; R. 705.

198 *Critique rais. pure*, "Introdução à 1a edição". B. 53, nota; R. 24.

199 Op. cit., "Introd.", VI. B. 50; R. 706–707, suplem. VI.

200 *Critique rais. pure*, "Introd.", VI. B. 49, 50, 51; R. 706–707, suplem. VI.

201 Op. cit., "Analyt. transc.", I. B. 109; R. 67.

202 Ibid.

203 *Prolég.* Edit. Rosenkranz, p. 31.

204 Op. cit., p. 28.

205 Seu resultado direto constitui a "Analítica transcendental", parte da "Lógica transcendental". Cf. *Critique de la Raison pure*, "Logique transcendantale". "Introduction" II, III, IV — e I. "Analytique transcendantale". B. 97–109; R. 50–66.

206 H. Cohen, *Kommentar zu Imm. Kants Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Philosophische Biblioth., 1907, 2e Aufl, Bd. 113, p. 18.

207 *Reflexionen*, ed. B. Erdmann, Bd. II, n. 179, p. 54. [Mesma definição em Baumgarten, cujo *Manual de metafísica* serviu por tanto tempo a Kant como texto de referência — NB].

208 Ibid., n. 180.

209 Ibid., n. 80, p. 26.

210 Ibid., n. 181.

211 *Reflex.*, n. 100, p. 32.

212 Ibid., n. 139, p. 42.

213 *Reflex.*, n. 106, p. 34. Não se deve esquecer, além disso, que "subjetivo" não é tomado aqui no sentido ontológico, mas no sentido crítico, isto é, para designar o que pertence às condições *a priori* determinantes do objeto consciente.

214 *Critique de la raison pure*, 1a ed. B. 54; R. 25.

215 2a ed. B. 54.

216 O ponto de interrogação inserido por Joseph Maréchal a esta altura do texto parece chamar a atenção para uma incongruência gramatical do texto de Kant, literalmente reproduzida por Maréchal neste ponto. Não parece haver concordância entre a locução "podem ser chamadas transcendentais" e aquilo a que ela se refere: "o conhecimento". Talvez por isso, entre outras coisas, Maréchal tenha qualificado esta passagem de "sinuosa" — NT.

217 B. 97–98; R. 59–60.

218 *Critique*, "Analytique transcend.", apêndice. B. 272; R. 241.

219 Op. cit. B. 109 e 272; R. 67 e 214.

220 Em sua primeira série de provas em favor da aprioridade do espaço (*Critique*, 2ª ed. "Esthétique transcendantale"), Kant denomina "a exposição do conceito de espaço": "metaphysische Erörterung" (exposição metafísica). Essa designação de "metafísica" fez correr muita tinta entre os comentadores. Não podemos entrar aqui em suas discussões (ver Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 1892, Bd. II, p. 151 e ss.). Observemos apenas que "transcendental" não exclui "metafísico" (embora não signifique "objeto metafísico"), e que a "exposição metafísica do espaço", parte notável da "Estética transcendental", possui o valor de uma "prova transcendental" do espaço como forma *a priori* da sensibilidade. Sobre a concepção forjada por Kant, do ponto de vista crítico, da relação entra a "metafísica" e o "transcendental", não deixa de ser interessante percorrer as "reflexões" 129–131 e 140 (B. Erdmann, op. cit. II).

221 Ver, em particular, a nota que inserimos após a "dedução transcendental das categorias".

222 Op. cit., "Prefácio à 2a edição". B. 21; R. 670.

223 Op. cit., "Introd.". B. 34; R. 695, suplem. IV.

224 Op. cit., "Prefácio", 2ª ed. B 22; R. 670.

225 B. 276; R. 219.

226 Veremos melhor, mais adiante, o alcance dessa observação, mas antes disso, para não atravancar nossa caminhada com dificuldades artificiais, dissipemos um mal-entendido de pura terminologia.
Ao falar do conhecimento, os escolásticos se situam nos pontos de vista da lógica clássica e da metafísica; Kant, no ponto de vista crítico. Tão logo nos damos ao trabalho de efetuar as transposições que a diversidade desses pontos de vista exige (ver outro *Caderno*, de nº 5), surpreende que uma divergência possa existir, por vezes, entre escolásticos modernos e kantianos sobre a realidade de uma *síntese a priori*. Se existe, conforme acreditamos, irredutibilidade fundamental entre as duas tendências filosóficas, pressente-se *noutro lugar* o ponto em que ela se assinalará: na análise interna do elemento *a priori*, na junção entre entendimento e razão; o *princípio* radical da síntese é muito diferentemente compreendido por Kant e pelos escolásticos.
Por isso, só poderíamos ver um mal-entendido na argumentação rudimentar que certos autores escolásticos opõem à *Crítica* kantiana. Esta, dizem eles corretamente, segundo o próprio Kant, apoia-se na existência de juízos sintéticos *a priori*. Ora — acrescentam eles —, os pretensos juízos sintéticos *a priori* são *quer* analíticos, *quer* sintéticos *a posteriori*. O kantismo, portanto, carece de base fundamental.
Um raciocínio como esse requer uma única observação. Ou se trata de um equívoco, possibilitado pela ambiguidade da palavra "analítico", empregada por Kant no sentido estritamente etimológico e por tais autores em sentido mais amplo; ou, se aceitarmos a definição kantiana da análise, trata-se de uma cândida declaração de empirismo: de fato, o conhecimento então se reduz à experiência direta e à aplicação da norma de contradição. Sabemos aonde isso

conduz (cf. *Caderno* II).

A grande tradição escolástica, que conhece, é claro, os procedimentos de análise e de síntese, não confinou os juízos nas duas categorias em que, à força, vários autores modernos as fazem entrar: juízos sintéticos, *todos a posteriori*, e juízos analíticos. Ela se referia, com mais simplicidade, a "propositiones per se notae", "axiomata" ou "dignitates", para designar conhecimentos *a priori* de evidência direta.

Ora, essas "propositiones per se notae" dos antigos escolásticos serão, no sentido kantiano, analíticas ou sintéticas conforme os casos... ou, mais precisamente, de acordo com o ponto de vista a partir do qual são consideradas. Entre o kantismo e a antiga escolástica não surge, *aqui*, sequer um conflito de terminologia; existe apenas uma diferença de preocupações. De fato, a escolástica se contenta em aceitar a evidência objetiva; o kantismo perscruta mais a natureza dessa evidência. O escolástico não analisa, em lógica, a constituição íntima do "objeto como tal": supõe que o objeto de conhecimento já está constituído, encontra-o "pronto" (*in facto esse*), e é esse objeto já constituído que ele pretende significar quando enuncia o sujeito lógico de uma proposição; a partir daí, tem o direito de inventariar, na forma de predicados, tudo o que está implicado na estrutura imóvel do objeto; e, nesse estágio, o juízo é *analítico*. O kantiano reconhece esse estágio analítico do juízo, mas sem interessar-se muito por isso, visto que a triagem analítica de uma noção não suscita nenhuma dificuldade crítica. Interessa-lhe menos o despedaçamento do objeto já constituído do que o objeto *em sua possibilidade interna*, o objeto em *estado nascente* (*in fieri*): isto é, um estágio anterior a toda análise, um estágio em que o encontro de "dados" e de "condições *a priori*" gerou o "conhecimento objetivo". O verdadeiro nó do juízo e a função primordial do entendimento consistem, aos olhos de Kant, "não em tornar *clara* [por uma dissociação analítica] a representação dos objetos, mas em tornar *possível* a representação de um objeto em geral" ("Anal. transc.", B. 218; R. 169). Observe-se que Kant opõe aqui diretamente seu ponto de vista ao ponto de vista leibniziano-wolffiano, que não é exatamente idêntico ao ponto de vista escolástico.

Ora, a operação constitutiva de um objeto composto, tal como o objeto próprio de nosso entendimento, é necessariamente uma "síntese". Em nossos juízos mais primitivos — aqueles que traduzem diretamente essa síntese objetiva (*isto*, ou *aquilo*, *é*) —, o *sujeito* lógico expressa as características distintivas do dado contingente, o *atributo*, uma característica sintética *a priori*, necessária (*realidade*, sub ratione communi *entis*), o *todo*, um objeto pensado, "hipoteticamente necessário".

Além disso, é preciso observar que os juízos, assim formulados em *proposições*, não efetuam, propriamente falando, a síntese *a priori*: já constituem uma operação secundária, que a expõe e explicita: efetuam uma análise transcendental numa afirmação sintética: o verdadeiro juízo, primitivo e extensivo, *no sentido kantiano* — isto é, a síntese constitutiva dos objetos —, é anterior a toda análise: é um juízo *apreensivo*, não um juízo *explicativo*.

Se a terminologia escolástica moderna, ao qualificar de "analíticos" todos os juízos *a priori*, designava expressamente por isso juízos obtidos seja por *análise lógica comum*, seja por *análise transcendental*, essa subdivisão do rótulo "analítico" corresponderia à divisão kantiana de todos os juízos *a priori* em "analíticos" e "sintéticos *a priori*". Esse ajuste de terminologia não resolveria, aliás, nenhuma questão de fundo: não se deveria esquecer que, sendo a análise transcendental apenas a consciência distinta e explícita de uma síntese *a priori*, os juízos que poderiam ser chamados de "analíticos transcendentais" extrairiam todo o seu valor objetivo dessa síntese. *Qual o valor dessa síntese?* O problema crítico, tal como formulado por Kant, subsistiria, portanto, em todo caso. E esse problema apresentaria um sentido aceitável para os próprios escolásticos, visto que eles também reconhecem, em nosso pensamento objetivo, *algo além* de uma simples triagem analítica dos elementos contingentes da experiência sensível. Como essa *outra coisa* (que entra

necessariamente sob a definição kantiana de "síntese *a priori*") é possível, e qual é seu valor de verdade?

227 Ver anteriormente, p. 84.

228 B. 61; R. 31.

229 Ibid.

230 Ibid.

231 B. 62; R. 32.

232 B. 64; R. 34.

233 Ver anteriormente, livro I, cap. 5, § 4, p. 51.

234 1a edição. B. 65; R. 35.

235 Ao definir o *dado* e a *função receptiva da sensibilidade*, Kant se conforma, por um lado, às concepções correntes, pré-críticas, em cuja base se modelava toda uma terminologia filosófica dificilmente substituível. Assim é que ele fala de um *sujeito*, capaz de *receber* um *dado* em *faculdades* preexistentes e de exercer, sobre esse dado assimilado, operações sintéticas. Rigorosamente, semelhante linguagem é a de uma psicologia racionalista, que se situa do ponto de vista daquilo a que se chamou o "apriorismo antropológico" (por oposição ao "apriorismo lógico, ou crítico"). Convém, todavia, fazer aqui duas observações:
a) Mesmo quando Kant apoia suas elaborações na oposição *entitativa* que o conhecimento vulgar — fundamentalmente metafísico — ou a filosofia tradicional deixam subsistir entre sujeito e objeto, abstém-se, por sua vez, de introduzir qualquer elemento propriamente ontológico na *consequência necessária* desses raciocínios: com efeito, ou a consideração "antropológica" é tão somente um procedimento de exposição; ou — e este é o caso aqui — a prova "antropológica" (válida, como tal, para quem admite seus pressupostos) recobre uma verdadeira e rigorosa *prova crítica*. Kant não raro se permite tais superposições de provas, levando, por planos diferentes, à mesma conclusão derradeira: vejamos nisso quer um esforço de adaptação aos preconceitos dos leitores, cuja convicção ele quer forçar — uma espécie de argumento "ad hominem" —; quer talvez, igualmente, a expressão do feitio pessoal de seu espírito, crítico por desígnio refletido, mas ontologista ainda por tendência latente.
b) Emaranhada no raciocínio de forma antropológica, ou paralelamente a ele, sempre se reconhece, *no próprio texto da Crítica* (e não mais por interpretação de maior ou menor probabilidade), a linha sóbria e nítida de um raciocínio que corresponde às exigências rigorosas que nós assinalamos, segundo Kant, em nosso livro II. Essa segunda espécie de prova, liberada de todo pres suposto acidental, constitui, parece-nos, o núcleo resistente do pensamento crítico kantiano. (Kant habitualmente fornece seus elementos essenciais nos parágrafos de introdução aos diversos capítulos).
Apliquemos essas observações à definição do "dado".
1. *Interpretação de tipo "antropológico"*: aí se pressupõe uma realidade em si, capaz de influenciar causalmente um sujeito psicológico desprovido de intuição intelectual. O sujeito *receberá*, sob sua *forma* própria, o conteúdo extrínseco vertido nele pela "realidade em si"; o sujeito será, portanto, *afetado* subjetivamente, ou relativamente, por um "dado" contingente,

múltiplo, mutável. Todos esses atributos do "dado" são legitimamente concluídos, se admitirmos uma passividade ontológica do sujeito cognoscente diante do objeto exterior: no entanto, será que essa passividade ontológica nos é revelada pela mera análise do "conteúdo fenomênico da consciência"? Na realidade, os pressupostos de toda a argumentação são reconhecidos antecipadamente, tanto pelo senso comum como pelos dogmatistas contra os quais a *Crítica* se dirige em especial. Caso se quisesse contestar tais pressupostos, Kant poderia se regozijar com esse escrúpulo como um grande passo já dado na via crítica; e, decerto, redirecionando suas baterias, lançaria mão de sua verdadeira prova, que não parte de nenhuma suposição dogmática ou psicológica, mas desenvolve apenas as condições lógicas de possibilidade do objeto de consciência.

2. *Interpretação estritamente crítica*: o "dado" é simplesmente aquilo que, na análise do conteúdo objetivo da consciência, permanece irredutível a todo *a priori* lógico. Esse resíduo, visto que se define por oposição ao *a priori*, é contingente e, portanto, sob esse aspecto, inconsistente, mutável, relativo. As formas *a priori* da sensibilidade serão apenas o primeiro grau de unificação desse múltiplo contingente, no interior do objeto de pensamento. Conclusão que, desta vez, alcança tanto o empirismo fenomenista como o ontologismo dogmático.

Observe-se que a conclusão "crítica" converge exatamente para a conclusão "antropológica": de um lado e de outro, o "dado" é portador de todos os atributos do "contingente".

Observações análogas seriam feitas sobre a demonstração das "funções sintéticas categoriais" e da "unidade originária da apercepção" etc.: todas elas condições lógicas de possibilidade do objeto fenomênico, que não raro, contudo, são expressas por Kant em termos que pressuporiam uma psicologia ou mesmo uma metafísica.

Em nossa apresentação, empregaremos sem escrúpulos as expressões (um tanto mescladas) de Kant, empenhando-nos apenas em ressaltar, sob a variedade delas, a continuidade do raciocínio crítico.

236 B. 68–69; R. 37–39.

237 Loc. cit.

238 O "correspondente simétrico", mas não a réplica perfeita, visto que certas propriedades da "representação pura" de espaço — por exemplo, sua divisibilidade infinita — não convêm aos "contínuos" concretos do mundo exterior.

239 B. 74; R. 42.

240 Sobre o equivalente tomista da forma do tempo, ver nosso *Caderno* v.

241 B. 21; R. 40–41.

242 B. 75–76; R. 43–44.

243 B. 77, 87; R. 46, 718.

244 Um escolástico diria também que os sentidos conhecem a realidade sensível diretamente, mas não *objetivamente* (*sub ratione entis*); e que, por conseguinte, a pura sensação é relativa. (Ver o *Caderno* v desta obra). A "ratio entis", de fato, não é um "sensibile per se", mas tão somente um "sensibile per accidens".

245 B. 102; R. 65.

246 Kant descreverá, mais adiante, a "aparência transcendental" das "ideias da razão".

247 B. 101; R. 63.

248 B. 133, e aqui e ali no início da "Analítica dos conceitos". R. 88–89, e passim.

249 Para todo este parágrafo, ver "Analyt. transc.", cap. 1. B. 110–126; R. 68–81 e 722–727.

250 O *objeto matemático puro* não deve nos ocupar aqui, pois seu conhecimento *explícito* é *secundário*: com efeito, a intuição *a priori* que o constitui sempre se exerce apenas num "dado" de experiência e só se revela, portanto, como a "forma" dos fenômenos concretos. Em outros termos, o objeto matemático é do âmbito de uma "intuição pura", intimamente mesclado à constituição do fenômeno sensível, mas não se apresenta como um "objeto" definível por si, como uma "coisa" (Cf. B. 148; R. 723).

251 B. 113 e ss.; R. 71 e ss.

252 B. 119; R. 78.

253 B. 119; R. 77–78.

254 B. 113 e 120; R. 71 e 79.

255 1a ed. B. 13; R. 10. Na apresentação subsequente, empenhar-nos-emos em evidenciar as linhas essenciais da dedução kantiana de acordo com a 2a edição da *Crítica*, sem nos proibir, todavia, o recurso à 1a edição, a fim de elucidar pontos particulares. Ver-se-á, por nossa própria interpretação, que sustentamos a identidade fundamental das duas edições.

256 B. 132; R. 86.

257 B. 128; R. 83. Essa é a própria formulação com que o problema crítico se apresentara ao espírito de Kant, em 1772 (ver anteriormente, livro I, cap. 6, p. 60).
a) Observar-se-á que expressamos o *objetivo* (único, na realidade) da "Dedução transcendental" das categorias *sob duas formulações correlativas*. Esse dualismo na unidade corresponde a uma oscilação no próprio ponto de vista kantiano: aqui, de fato, como em outros lugares da *Crítica*, opera-se, num ritmo alternativo um pouco caprichoso, uma substituição de perspectivas:
1. Por vezes Kant enfatizará as condições de *objetividade* dos conceitos puros — isto é, a necessidade de um *conteúdo empírico* para garantir-lhes um valor objetivo — por exemplo, no texto que acabamos de citar; ou então (B. 131; R. 86), quando enuncia o presente problema nestes termos: "Saber como *condições subjetivas do pensamento* podem ter um *valor objetivo*".
2. Em outros lugares, ao contrário, supondo um conteúdo empírico da consciência, Kant enfatiza a *necessidade de conceitos puros*, ou de *categorias*, para tornar possível o conhecimento objetivo: "A dedução transcendental de todos os conceitos *a priori* tem, portanto, um princípio sobre cujas bases deve regular-se toda a nossa pesquisa: é preciso que se reconheça, nesses conceitos, correspondentes condições *a priori* da possibilidade das experiências [...]. Os conceitos que fornecem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência são, por isso mesmo, necessários" (B. 134; R. 89); e, no resumo final da "Dedução": "Ela consiste em expor os conceitos puros do entendimento [...] como princípios da possibilidade da experiência" (B. 163; R. 739).

A partir do segundo desses pontos de vista, diretamente oposto ao empirismo, será conduzido, de preferência, o próprio desenvolvimento da "Dedução"; já as conclusões críticas da dedução — o valor das categorias — serão antes extraídas do primeiro ponto de vista, oposto ao dogmatismo ontologista.

Na realidade, os dois pontos de vista formam dois aspectos de um mesmo problema; Kant os reúne na conclusão seguinte: "As categorias são condições da possibilidade da experiência; e são, portanto, igualmente válidas *a priori* para todos os objetos da experiência" (B. 158; R. 753).

b) Outra substituição de perspectivas se encontra na dedução transcendental. Diz respeito ao ponto de partida, e é comandada pela própria pluralidade dos pontos de ligação iniciais da *Crítica*. Estes são — à vontade — quer a *experiência em geral*, quer as *ciências puras*; ou então, mais sobriamente ainda, o *objeto* no pensamento não intuitivo, o *objeto fenomênico*: *das Denkliche*.

Encontramos, na "Dedução", o lembrete desses três postulados primitivos da *Crítica*:

1. A experiência em geral. Por exemplo, B. 134, passagem citada anteriormente. Ou esta: "O valor objetivo das categorias, como conceitos *a priori*, repousa nisto: a saber, que somente elas tornam possível a experiência (quanto à forma do pensamento)" (B. 122; R. 89. Cf. B. 147 e ss.; R. 741–742 — B. 163; R. 759 etc.).

2. As ciências puras, baseadas em juízos sintéticos *a priori*. Por exemplo, na passagem em que Kant prepara o terreno de sua "dedução": "Essa origem empírica, a que Locke e Hume recorreram, não pode conciliar-se com a existência dos conhecimentos científicos *a priori* que possuímos, a saber, os da *matemática pura* e os da *física geral*, por conseguinte, ela é refutada pelo fato" (B. 135; R. 728).

3. O objeto pensado, como tal. Por exemplo, a formulação do fim do período pré-crítico, retomada aqui: "Como conceitos *a priori* podem relacionar-se com objetos" (B. 128; R. 83. Cf. B. 131, 141 etc.; R. 86, 736 etc.).

Vê-se, aliás, que esses três pontos de partida se incluem mutuamente: o *objeto não intuitivo* abrange uma matéria fenomênica e pressupõe, portanto, uma *experiência imbricada* no tempo e no espaço indefinidos; por outro lado, o objeto não intuitivo só pode derivar sua objetividade, na consciência, de *sínteses a priori*, as quais constituem precisamente o conteúdo das *ciências puras*.

c) Há, por fim, na "Dedução transcendental", uma oscilação entre o método *subjetivo* e o método *objetivo* dessa "Dedução". Ver, a esse respeito, a nota impressa no fim deste capítulo II.

258 B. 129; R. 84.

259 B. 128–129; R. 83–84.

260 B. 133 inferior; R. 89.

261 P. 104, § 2.

262 Ver-se-á mais adiante por que dizemos: "*de* categorias" e não "*das* categorias (kantianas)". Concebe-se de imediato que esses dois modos de expressão suscitam problemas de interesse desigual.

263 B. 131; R. 87.

264 B. 162; R. 758.

265 B. 111–112, 118; R. 69–70, 76–77.

266 B. 141; R. 735–736.

267 É incontestável que os elementos enumerados por Kant entram necessariamente na constituição do objeto de experiência; no entanto, embora sejam necessários, serão também suficientes? Ou, ao menos, será que não dissimulam outros, mais profundos, que precisariam ser postos em evidência? Teríamos que formular algumas reservas; permitam-nos deixar esse ponto em suspenso até o momento em que diremos por que o sistema de Kant é capaz de resolver apenas parcialmente o problema crítico. Enquanto isso, nosso esforço leal deve ser o de conferir seu pleno valor aos argumentos que resumimos. Nossas reservas, aliás, embora fundamentadas, deixam subsistir as conclusões realmente *afirmativas* da "Dedução transcendental", excluindo as conclusões negativas e agnósticas. Cf. B. 119; R. 78.

268 B. 137–138; R. 732.

269 A subconsciência, como tal, diz respeito à psicologia empírica ou metafísica, mas não — diretamente — à *Crítica*.

270 B. 138–139; R. 733–734.

271 Trata-se, evidentemente, do conhecimento propriamente dito, consciente (*Erkenntnis*); poder-se-ia dizer: do *pensamento*, contanto que nada se preconceba sobre a natureza deste último.

272 B. 139; R. 734.

273 Fizeram-se, à filosofia kantiana, censuras de "subjetivismo" e de "solipsismo". Observemos apenas, a esta altura, que tais acusações, que valeriam contra uma interpretação "antropológica" do kantismo, perdem sua pertinência tão logo se restaura a verdadeira noção crítica do sujeito *transcendental*, que outra coisa não é senão *o conjunto das determinações a priori do objeto consciente*. Tais determinações são-nos conhecidas *de início* segundo sua *necessidade lógica absoluta*, seja qual for o equivalente psicológico delas (*eu puro* ou *consciência individual*). B. 141; R. 736.

274 B. 139–140; R. 734. Cf. 1a ed. BB. 323; R. 101–102.

275 2a ed., entre § 15 e 27.

276 Há, no entanto, um esboço de dedução do "tempo", na análise da "síntese da apreensão" (1a ed. BB., pp. 315–316). Isso porque essa síntese, *necessária* para o conhecimento objetivo, só é *possível*, por sua vez, pela unificação sucessiva do espaço. Seria interessante comparar essa indicação de Kant com a dedução transcendental do espaço e do tempo em Fichte. B. 147; R. 742.

277 Virá à lembrança que chamamos "categoria" à regra *a priori* segundo a qual se efetua a síntese conceitual dos fenômenos. Transcrevemos aqui o "resumo" da "Dedução transcendental" apresentada pelo próprio Kant, no fim do livro I da "Analítica transcendental". Havendo disposição para pesar aí todas as palavras, a fidelidade escrupulosa de nossa interpretação será, acreditamos, reconhe cida. A dedução transcendental das categorias "consiste em expor os conceitos puros do entendimento (e com eles todo o conhecimento teórico *a priori*) como

princípios da possibilidade da experiência — considerando esta última como a *determinação* dos fenômenos no espaço e no tempo em geral, e extraindo-a, por fim, do princípio da unidade sintética originário da apercepção, como da forma do entendimento em sua relação com o espaço e com o tempo, essas formas originárias da sensibilidade" (B. 163; R. 759). Observem-se as últimas linhas dessa citação, que abrem o acesso para a teoria do "esquematismo" transcendental.

278 Cuja tabela reproduzimos na p. 106.

279 Modificamos, aqui e ali, as expressões do tradutor. As intercalações entre colchetes são nossas, é claro. B. 145–146; R. 740.

280 Exortamos a que se atente para essa demonstração, pois esse é um dos pontos cujo exame atento nos mostrará, posteriormente, não uma contradição ou um erro de lógica, mas talvez uma insuficiência grave.

281 B. 144; R. 738–739.

282 Na realidade: a) ela é *incompleta* sem ser positivamente inexata (cf. *Caderno* IV, "Discussão da *Crítica* kantiana"). b) Ela é *aplicável* na medida em que podemos reconhecer a aprioridade estrita de certos juízos sintéticos ou, o que é equivalente, a existência em nós de "conceitos puros" e de "ciências puras" (cf. anteriormente, livro II, cap. 2 e 3 — e *Caderno* V).

283 P. 113

284 B. 144; R. 739.

285 B. 145, grifo nosso; R. 740.

286 Ver, anteriormente, p. 104.

287 Será que a dedução das categorias, tal como nós a expusemos, deve ser chamada, segundo a terminologia de Kant, de dedução *subjetiva* ou de dedução *objetiva*? Seguramente, é uma dedução *objetiva*, no sentido em que a entendia Kant; isso não quer dizer que não entrem, nessa dedução objetiva, certos elementos que pertencem *também* à dedução subjetiva. Eis a indicação de algumas passagens que permitem estabelecer o sentido dessas expressões.
1. "Prefácio" da primeira edição da *Crítica da razão pura*: "Esse estudo [a dedução dos conceitos puros do entendimento], um pouco aprofundado, tem duas partes [Seria mais exato traduzir: Esse estudo, que é bem aprofundado, apresenta dois aspectos... — NB]. Um deles [= dedução objetiva] se relaciona aos *objetos* do entendimento puro, e é preciso que mostre e faça compreender o valor objetivo desses conceitos *a priori*; por isso, diz respeito essencialmente a meu propósito. O outro [= dedução subjetiva] se propõe considerar *o próprio entendimento puro* do ponto de vista de sua possibilidade e das faculdades de conhecer em que repousa — por conseguinte, do ponto de vista subjetivo. Ora, embora esse exame tenha grande importância relativamente a meu propósito principal, não é essencialmente de seu âmbito, pois a questão capital é sempre saber *o que* o entendimento e a razão, independentemente de toda experiência, podem conhecer, e não como *a própria faculdade de pensar* é possível" (B. 13; R. 10–11). Comparar o que é dito sobre o valor objetivo das "provas transcendentais" em *Méthodologie*, I, 4a seção (BB. 258 e ss.; R. 603 e ss.).

2. Se quisermos um exemplo de dedução *puramente subjetiva*, encontrá-lo-emos na dedução — feita no livro seguinte deste *Caderno* III — "*das ideias* da razão". Dessas ideias transcendentais, diz Kant, não há, propriamente falando, *dedução objetiva* possível, como a que pudemos fornecer das categorias. Isso porque, na realidade, elas [= as ideias] não têm nenhuma relação com algum objeto que pudesse, no dado, ser-lhes adequado, precisamente porque são apenas ideias. No entanto, podemos dedicar-nos a derivá-las *subjetivamente* da natureza de nossa razão, e isso é também o que fizemos neste capítulo (B. 326; R. 270). Em outros trechos (BB. 182 e ss.; R. 519 e ss.), Kant mostra que a dedução transcendental dos "conceitos puros" faz com que estes apareçam não apenas como expressões naturais do entendimento, mas como determinações *a priori*, *constitutivas* do objeto necessário de nosso pensamento; por isso, essa dedução é chamada de *objetiva*. Em contrapartida, a dedução transcendental das ideias faz com que estas apareçam como expressões naturais da razão, não como determinações *a priori constitutivas* do objeto necessário de nosso pensamento: por isso, a dedução das ideias permanece uma dedução de propriedades do "sujeito" e deve ser designada como *subjetiva*.

3. À guisa de confirmação, permitam-nos citar dois dos mais antigos intérpretes da terminologia kantiana:

a) Depois de haver oposto a "Dedução transcendental" à "Dedução puramente empírica", Schmid assinala que a primeira deve ainda ser distinguida com cuidado, inicialmente da "dedução fisiológica" (psicológica, à maneira de Locke), e da "simples exposição", a qual "nur den Inhalt einer Vorstellung angiebt und ihren apriorischen Ursprung beweist, sich aber nicht auf die Untersuchung ihrer Objectivität einlässt". Quanto à *dedução transcendental* em si, eis o que ele diz: "Der allgemeine Grund, den diese Deduction von der Objectivität der Vorstellungen a priori ausgiebt, ist diese: dass ohne diese Vorstellungen keine Erkenntniss — entweder keine Anschauung oder kein Denken der Gegenstände möglich wäre. So sind a) die reinen Anschauungen daher deduciert worden, dass sie Formen des menschlichen Anschauungsvermögens, mithin Bedingungen aller Gegenstände sind die wir anschauen… b) die Categorien oder reine Verstandesbegriffe daher, dass die Formen unsres, Verstandes, mithin Bedingungen sind, ohne welche sich kein Gegenstaud von uns denken, d. h. in einem nothwendigen Zusammenhang der Erkentniss, in einer Erfahrung vorstellen lässt. c) die Grundsätze des reinen Verstandes etc". (C.C. E. Schmid. *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften*. 2e Aufg, Jena, 1788, pp. 127–128).

b) "Die *objective* Deduction bestehet nehmlich darin, dass gezeigt wird, ein Begriff oder synthetischer Satz habe wirklich ein Object oder einen Gegenstand, durch den er *in concreto* dargestellt wird, so dass er nicht ein bloss leerer Gedanke bleibt. Die *subjective* Deduction bestehet hingegen darin, dass der Begriff oder Satz aus der Natur unserer Vernunft abgeleitet wird… Man deduciert die *Categorien* objectiv, wenn man zeigt wie durch sie allein Erfahrung möglich ist. Dies kann man nun mit den Vernunftbegriffe (Ideen) nicht" (G. S. A. Mellin. *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*. Jena e Leipzig, 1799. Bd. II, 1e Abt., p. 41).

[Se a apresentação que fizemos acima da "dedução das categorias" ainda precisasse de justificação exegética, não obstante as numerosas referências que a apoiam, encontrá-la-ia na distinção kantiana entre uma dedução objetiva (essencial) e uma dedução subjetiva (acessória). A dedução subjetiva redunda na necessidade de uma *função do sujeito*; a dedução objetiva redunda na necessidade de uma *forma do objeto*; mas a dedução dos conceitos puros do entendimento tem isto de particular: a função *a priori* do sujeito (transcendental) aí se mostra e, na mesma ocasião, a determinação *a priori* ou a forma unificadora do objeto (pensado). Essa coincidência dos dois pontos de vista teve como consequência, no desenvolvimento um pouco confuso que Kant faz disso, um emaranhamento — legítimo, aliás, de elementos subjetivos e objetivos. Como dissemos

anteriormente, seguimos de preferência o modo de apresentação, muito mais límpido, da *segunda edição* da *Crítica*: o próprio Kant reconheceu, de bom grado, o aprimoramento que o texto da primeira edição exigia. Ver, em *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede, uma nota muito interessante, em que esse reconhecimento é acompanhado de considerações sobre a necessidade do ponto de vista objetivo na dedução crítica (R. tomo V, pp. 315– 316, nota) — NB].

288 B. 157; R. 752.

289 B. 167; R. 118.

290 Ibid.

291 Cf. B. 169 e ss.; 120 e ss.

292 B. 170; R. 122.

293 Ibid.

294 B. 171; R. 123.

295 B. 171; R. 123.

296 Ibid.

297 B. 171; R. 123.

298 B. 171; R. 123.

299 B. 177; R. 129.

300 B. 172; R. 124.

301 Poder-se-ia demonstrar mais diretamente, com base nas condições essenciais do conhecimento, a necessidade de uma síntese do *espaço* pelo *tempo* para obter a unidade psicológica de uma *representação* empírica.

302 B. 172; R. 124.

303 B. 172–173; R. 124–125.

304 A tradução de Barni traz "pode representar-se". Preferimos dizer: "traçar", para assinalar melhor que se trata da edificação ativa de uma representação. O texto alemão consigna, aliás, "verzeichnen", não "sich vorstellen" ou alguma locução equivalente.

305 B. 173; R. 125.

306 Entendamos, para não falsear o pensamento de Kant, não a ação no sentido *metafísico* de um ato imanente ao sujeito ontológico, mas apenas no sentido de uma *condição normativa prévi*a do conteúdo sintético da imaginação.

307 Ver *Caderno* v.

308 1a ed; B. 315 e ss., 329 e ss.; R. 95 e ss., 108 e ss.

309 Não se trata aqui — isso é evidente — do tempo e do espaço em sua realidade ontológica, mas apenas da função temporal e espacial em nosso conhecimento.

310 Os escolásticos têm uma tese análoga, quando, em psicologia, exigem a participa ção do *sensus communis* na própria *sensatio externa*.

311 Não se deve esquecer que a teoria do esquematismo corresponde, na intenção de Kant, a um problema lógico transposto — como acabamos de fazer — em termos *psicológicos*. É muito sugestiva, porém incompleta. A *necessidade* lógica do esquematismo se demonstra; o *como* nos escapa em grande medida: é, diz Kant, "uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo será bem difícil extrair da natureza e revelar" (B. 173). Cumpre acrescentar que a teoria dos esquemas não resolve o problema da indução científica. A última palavra de Kant sobre esse problema é pronunciada na *Crítica do juízo*.

312 Para todo esse §, ver B. 173; R. 125.

313 "O espaço e o próprio tempo são, decerto, conceitos puros de todo elemento empírico, e é bem garantido que sejam representados totalmente *a priori* no espírito; no entanto, apesar disso, eles próprios não teriam nenhum valor objetivo, nem significação alguma, se não fosse mostrada a aplicação necessária deles aos objetos da experiência. *A própria representação deles não passa de um esquema que sempre se relaciona à imaginação reprodutora*". B. 183; R. 136.

314 Que se compare essa doutrina crítica de Kant às teses metafísicas correspondentes do tomismo: união substancial entre corpo e alma; cooperação e coordenação da representação imaginária ao ato intelectual; dependência extrínseca do entendimento em relação à sensibilidade etc. O "conceito abstrato" dos escolásticos corresponde, na terminologia kantiana, à consciência do "esquema", considerado absoluta e precisamente segundo seus elementos objetivos; aos quantos graus existentes de aprioridade dos esquemas devem corresponder espécies distintas de conceitos abstratos. Voltaremos a esse tema em nosso *Caderno* v.

315 B. 173; R. 125.

316 B. 174; R. 126.

317 B. 174; R. 126.

318 B. 175; R. 127.

319 B. 175; R. 127.

320 Não se deve esquecer que, no pensamento de Kant, essas "sínteses *a priori*" fundamentais são juízos *apreensivos* e não sínteses *cegas* de conceitos já constituídos. Ver acima, p. 88, nota.

321 B. 182–185; R. 135–139.

322 A tradição escolástica talvez permitisse ir mais a fundo aqui, considerando o princípio de contradição *como o primeiro dos princípios sintéticos a priori*. De fato, será que o princípio de contradição — "ser e não ser se excluem" — é algo além de uma formulação negativa do princípio de identidade: "aquilo que é, é"? Ora, da identidade lógica um escolástico não faz, como Hume, um sinônimo direto de uma "permanência (psicológica) do ser", mas antes uma relação sintética entre duas apercepções parciais de um objeto. Estudaremos posteriormente (*Caderno* v) o modo de "concreção" que, segundo S. Tomás, afeta todos os nossos juízos; o fundo essencial se resume nisto: só conhecemos objetos pela atribuição de "formas" determinadoras a um "sujeito" indeterminado: "praedicando formas de subjecto". O próprio *ser*, por mais abstrato que o suponhamos, só se objetiva diante de nosso espírito desdobrando-se no seio de uma afirmação sintética de sua unidade: "aquilo que é (*id quod est; subjectum*) — est (*habet formam essendi*)". O que semelhante juízo expressa senão a síntese de uma dupla apercepção parcial do ser (como "sujeito" e como "forma") na unidade de uma apercepção total? Apreenderemos melhor posteriormente a importância dessa observação, que talvez se revista, aos olhos de alguns de nossos leitores, de uma aparência de "falsa sutileza".

323 B. 186; R. 141. [Ver a tabela das categorias, anteriormente, p. 106 — NB].

324 B. 188; R. 142.

325 B. 192; R. 762.

326 B. 199 e, antes, R. 152.

327 B. 187; R. 141.

328 Por exemplo, na expressão: a/b = x/m, *x* é absolutamente determinado.

329 B. 202–203; R. 154–155.

330 Ibid.

331 B. 199; R. 152.

332 B. 204; R. 156.

333 B. 209; R. 161.

334 B. 210; R. 768.

335 B. 226; R. 770.

336 B. 232; R. 183.

337 Ibid.

338 Ibid.

339 B. 247; R. 194.

340 Ibid.

341 Observe-se que, quanto a essa exigência lógica, Kant está perfeitamente de acordo com os filósofos que o combatem: uma "síntese", por si, implica somente uma necessidade *subjetiva*: a *objetividade* de uma síntese deve ser "demonstrada".

342 B. 248; R. 194–195.

343 B. 248; R. 195.

344 Permitam-nos uma breve observação antes de concluirmos este parágrafo. Assim como anteriormente formulamos reservas quanto à noção kantiana de objeto, deveríamos formulá-las a respeito dos princípios de modalidade. As duas questões são conexas e dependem, além disso, de um uso transcendente e absoluto da razão. Enunciados precisivamente, do simples ponto de vista fenomenológico, os princípios da modalidade são incontestáveis, nem mais nem menos que a própria análise transcendental. Mas será que esta, bem como aqueles, se confinam necessariamente nos limites do "objeto fenomênico"? Será que o sentido fenomênico deles é exclusivo? Logo poderemos abordar esse problema de frente e expor, neste volume, a solução kantiana — que, aliás, não é a nossa.

345 Ver nosso *Caderno* I.

346 B. 279; R. 222.

347 B. 161, 149 *et alibi*; R. 756, 743 etc.

348 Isso não nos basta, decerto, para discernir as leis naturais particulares: estas, ao mesmo tempo que estão submetidas às condições formais do entendimento e da sensibilidade, extraem sua diversificação derradeira do dado material como tal (Ibid.). O problema da indução genérica e específica é tratado na "Crítica do julgamento". Ver posteriormente. B. 160; R. 755–756.

349 B. 161–162; R. 756–758. Cf. Prefácio à 2a ed. B. e R. suplem.

350 Cf. Prefácio à 2a ed. B. 23; R. 672.

351 B. 160; R. 756.

352 B. 156, e cf. 152, 154 e ss.; R. 751, 747, 749 e ss.

353 B. 156; R. 751.

354 *Summa Theologica* I, q. 87, art. 1, in corp.

355 2a ed.

356 Cf. Descartes, ao menos no sentido em que ele só reconhece, entre o mundo externo e nossas sensações, uma relação causal, não uma conformidade formal.

357 Cf. Berkeley. B. 238; R. 772.

358 B. 238; R. 772.

359 Ibid.

360 B. 239; R. 773.

361 B. 224, nota; R. 685–686, nota.

362 B. 241–242; R. 773–774.

363 B. 239–240; R. 773.

364 Ibid.

365 B. 239; R. 773.

366 B. 241; R. 774, nota.

367 Ibid.

368 B. 241, nota, e 243; R. 774, nota, e 775.

369 B. 149; R. 744.

370 B. 149; R. 744.

371 B. 262; R. 205.

372 B. 265, e 1a ed., B. nota 263, e ss.; R. 782 e 206–209.

373 B. 268; R. 210.

374 B. 266; R. 783.

375 Ibid.

376 Ibid.

377 B. 267; R. 784.

378 B. 269; R. 211.

379 B. 268; R. 210–211.

380 BB. 158, 163; R. 493–498.

381 A tradução Barni-Archambault desta última passagem poderia ser embaraçosa, em consequência de um erro de impressão; na frase: "Se entendemos por isso unicamente os objetos de uma intuição *sensível*", é preciso ler: "de uma intuição não sensível". O texto alemão traz: "einer nichtsinnlichen Anschauung". B. 290; R. 233–234.

382 Cf. anteriormente, livro I, cap. 2, pp. 19 e ss.

383 1a ed. B. 264, nota; R. 207.

384 Ver nosso *Caderno* VI.

385 “Estética transcendental”.

386 1a ed. B. 264, nota; R. 207 — e 2a ed. B. 266; R. 783. Grifo nosso.

387 Deve-se haver observado que a *coisa em si*, cuja realidade Kant afirma, opõe-se ao “sujeito transcendental”, estritamente definido, não ao “sujeito ontológico”. Segue-se daí que a hipótese que faria o “dado fenomênico” derivar de uma “atividade inconsciente” do *eu* e identificaria esse *inconsciente* com a *coisa em si* kantiana transgrediria, decerto, as reservas impostas pela *Crítica*, mas não estaria necessariamente em contradição com a noção rigorosa da *coisa em si*. A menos que sempre se deva dar uma interpretação “antropológica” do kantismo — o que tornaria a *Crítica da razão pura* totalmente incompreensível, a nosso ver.

388 Ver pp. 137 e ss.

389 B. 301; R. 243.

390 B. 303; R. 245.

391 B. 309–310; R. 351–352.

392 B. 302; R. 243.

393 B. 304; R. 245–246.

394 B. 306; R. 249.

395 B. 306; R. 249.

396 B. 305; R. 247.

397 B. 304; R. 246.

398 Cf. B. 317 e 324, 325; R. 260, 268–269.

399 Cf. *11. cc.*

400 Cf. *11.cc.*

401 B. 299—300; R. 241–242.

402 B. 325; R. 269.

403 B. 338; R. 790.

404 Ibid.

405 Ibid.

406 Retomaremos, a propósito de Fichte (*Caderno* IV), a significação kantiana da “posição” do *eu* como sujeito transcendental. Quanto a isso, há na *Crítica* duas páginas bem notáveis: cf.

"Observação geral quanto à passagem da psicologia racional à cosmologia", B. 349–351; R. 802–804.

407 Ver B. 338–339 e pp. ss.; R. 790 e ss.

408 BB. 3; R. 322–323.

409 BB. 5; R. 325. Cf. BB. 67; R. 393.

410 BB. 67; R. 393.

411 BB. 67; R. 393.

412 Ibid.

413 BB. 68; R. 394.

414 BB. 68, 69; R. 394–395.

415 BB. 4; R. 323.

416 Ibid.

417 Ver *Caderno* II.

418 BB. 5; R. 325.

419 Cf. tabela das "Categorias", anteriormente, p. 106.

420 BB. 5–6; R. 325–326.

421 BB. 8; R. 328.

422 BB. 8–9; R. 328, 329.

423 BB. 17; R. 338.

424 BB. 17; R. 338.

425 Acreditamos poder resumir assim a demonstração proposta por Kant, BB. 17–23; R. 338–344.

426 BB. 23; R. 344.

427 Ibid.

428 BB. 30–31; R. 353.

429 BB. 30; R. 353.

430 BB. 37 e ss.; R. 360 e ss.

431 BB. 37; R. 360.

432 Ver acima, p. 130.

433 BB. 37; R. 360.

434 BB. 38; R. 361.

435 BB. 44 e ss.; R. 367 e ss.

436 BB. 53 e ss.; R. 377 e ss.

437 BB. 59–62; R. 384–388.

438 Aquele que a "Analítica transcendental" impunha.

439 P. 163.

440 BB. 67–68; R. 393–394.

441 BB. 73; R. 400.

442 BB. 67.

443 BB. 67.

444 BB. 68–69; R. 394–395.

445 BB. loc. cit.; R. loc. cit.

446 BB. 75 e toda a 8ª sessão; R. 402. Cf. 400 e ss.

447 BB. 87–90. Cf. 80 e ss.; R. 415–418. Cf. 407 e ss.

448 BB. 84.

449 BB. 87–90; R. 415–418.

450 BB. 90–107; R. 418–437.

451 BB. 109; R. 439.

452 BB. 108 e ss.; R. 438 e ss.

453 BB. 114–115; R. 444–445.

454 BB. 118; R. 448.

455 BB. 117; R. 447.

456 BB. 118; R. 448.

457 P. 171. Cf. BB. 120–121; R. 451–452.

458 BB. 118; R. 449.

459 BB. 118, 119; R. 449–450.

460 BB. 119; R. 450.

461 BB. 119, 120; R. 449–450.

462 BB. 120; R. 450.

463 BB. 122; R. 453.

464 BB. 127; R. 458.

465 É ocioso dizer que continuamos a ser tão somente intérpretes, tão exatos quanto possível, do texto de Kant.

466 P. 158 e ss.

467 BB. 126; R. 457.

468 O pensamento de Kant é: "*o único* que apresenta certa correspondência positiva, imperfeita, todavia [...] etc.". Ver a sequência do texto citado.

469 BB. 126; R. 458.

470 BB. 127.

471 Dissemos, no livro I (pp. 45–46), por que Kant já não precisa lançar mão aqui do "argumento dos possíveis", que ele apresentava como válido em 1763.

472 BB. 131; R. 462.

473 Ibid.

474 BB. 132; R. 464.

475 BB. 134–136; R. 466–470.

476 Cf. BB. 136; R. 468.

477 Isso seja dito sem prejuízo da "realidade da coisa em si", absolutamente afirmada por Kant, mas não definível como *númeno positivo*, como *objeto inteligível*.

478 BB. 136–137; R. 468–469.

479 BB. 138–139; R. 471–472.

480 BB. 139; R. 472.

481 BB. 123–123; R. 453–455.

482 BB. 139–141, 142–143; R. 472–474, 475–476.

483 BB. 141; R. 474.

484 Loc. cit.

485 BB. 140–141; R. 473–474.

486 "Ser", diz Kant, "não é, evidentemente, um predicado real, um conceito de alguma coisa que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa. É simplesmente a *posição* de uma coisa ou de certas determinações em si. No uso lógico, ele é tão somente a cópula de um juízo (não um predicado definido)" BB. 134–135; R. 467.

487 Cf. BB. 134 bas-135; 140; 142–143; R. 467–468; 472–473; 475–476.

488 Cf. pp. 171, 199.

489 Deve-se haver observado que o alcance real dessa crítica, algo laboriosa, mas muito exata *quando se admitem seus pressupostos*, depende das conclusões *negativas* da "Analítica transcendental".

490 BB. 144; R. 477.

491 BB. 154; R. 488.

492 Ibid.

493 Ibid.

494 BB. 155; R. 488.

495 BB. 156; R. 489–490.

496 BB. 163; R. 498; cf. BB. 158; R. 493.

497 BB. 179; R. 516.

498 BB. 164; R. 499.

499 BB. 165; R. 500–501.

500 BB. 166; R. 501.

501 BB. 168; R. 504.

502 BB. 178, 183; R. 515, 520.

503 BB. 167; R. 503.

504 *Kants Werke*, Ed. Cassirer. Bd. IV. "Briefe I", p. 345 — ou Rosenkranz, Bd. XI, pp. 86–87. A *Crítica da faculdade de julgar* só foi publicada, a bem dizer, em 1790, mas Kant já se ocupava com ela desde 1787. Pensava, então, em publicar uma *Crítica do gosto*; mas notou que ela era comandada por um gênero de "princípios *a priori*" a que ele não estivera atento até então (l. c.).

505 Cf. *Kritik der praktischen Vernunft*. Vorrede und Einleitung, passim. Edit. Rosenkranz, Bd. VIII, pp. 105 e ss., e pp. 119–121. Trad. Picavet, 3a ed. Paris, 1906, pp. I e ss., e pp. 21–23. [Empregaremos, neste capítulo 1, as anotações abreviadas: P. (tradução *Picavet*) e R. (edição *Rosenkranz*) — NB].

506 P. 1; R. 105.

507 P. 22; R. 120.

508 P. 27; R. 125.

509 P. 31. Théor. I; R. 128.

510 P. 32. Théor. II; R. 129.

511 P. 28–29; R. 125–126.

512 P. 29–30; e comparar 109–110.

513 R. 127; e cf. 182–183.

514 P. 29; R. 127.

515 Cf. v. g. P. 76–77; R. 160–161.

516 P. 43. Théor. III; R. 136.

517 P. 50; R. 141.

518 P. 51; R. 142.

519 Cf. P. 55; R. 145.

520 O divórcio completo, pronunciado por Kant, entre *causalidade final* e *determinação moral autônoma* da vontade depende, é claro, das conclusões da *Crítica da razão especulativa*, que negam à inteligência humana todo "objeto" transcendente e, por conseguinte, também à vontade toda busca imediata de semelhante objeto como fim. No entanto, será que tais condições são irreformáveis? É o que discutiremos nos próximos cadernos.

521 P. 55; R. 145.

522 Cf. P. 46 e ss.; R. 138 e ss.

523 P. 83; R. 165.

524 P. 47; R. 140.

525 P. 3, e cf. 47, 48; R. 106 e cf. 140–141.

526 P. 51; R. 142.

527 P. 49–50; R. 141.

528 P. 199; R. 244.

529 Cf. P. 207; R. 250.

530 P. 207; R. 250.

531 Ibid.

532 P. 227–228; R. 265.

533 Deus, postulado da razão prática, é de fato a realidade ontológica correspondente ao *ideal da razão teórica*; com efeito, para fazer a conciliação inteira da ordem moral e da ordem dos fins, Deus não pode ser menos que "o princípio absoluto de toda possibilidade".

534 P. 222; R. 261.

535 Ibid.

536 Ibid.

537 P. 223; R. 261.

538 P. 224; R. 262–263.

539 P. 223; R. 262.

540 P. 240 e ss.; R. 274 e ss.

541 P. 257; R. 287.

542 P. 229; R. 266.

543 P. 263; R. 291.

544 P. 264; R. 292.

545 Ibid.

546 P. 264, 265; R. 292.

547 P. 246; R. 279.

548 P. 240; R. 279.

549 Acreditamos poder modificar, nas últimas palavras desta citação, a tradução do Sr. Picavet: o texto original aceita duas versões, separadas por ligeiro matiz. P. 246; R. 279.

550 Cf. também as conclusões deste *Caderno*.

551 Cf. R. Einleitung, 1, 11, pp. 8–14 — Ba. I. 11–21. Neste capítulo, a letra R designará a edição Rosenkranz, tomo 4; e a sigla Ba., a tradução francesa da *Crítica do julgamento*, por J. Barni (2 vol. Paris, 1846).

552 R. 8–9; Ba. I. 11–12.

553 R. 10–11; Ba. I. 13–14.

554 R. 14; Ba. I. 19.

555 R. 14, 37; Ba. I. 20, 55.

556 R. 4 e 14; Ba. I. 4, 20.

557 Cf. R. Einleitung, III. 14–17; Ba. I. 21, 26.

558 R. 17; Ba. I. 25.

559 Cf. R. Einleitung, IV, V, 17–26; Ba. I. 26–39.

560 R. 17; Ba. I. 26.

561 Para toda a sequência, cf. R. 14, 21–23, 23–25; Ba. I. 26, 31–35, 36–39.

562 Ver anteriormente, livro III, cap. 4, § 3.

563 R. 22; Ba. I. 34.

564 R. 23–24; Ba. I. 34–38.

565 Cf. R. 18 e 36–37; Ba. I. 28–29, 55–57.

566 Ver também, no fim da *Crítica da faculdade de julgar*, a "Metodologia", p. ex. R. 357–358; Ba. I. 175–177.

567 R. 19; Ba. I. 30.

568 R. 25; Ba. I. 175–177.

569 Cf. R. Einleitung, VI. 26–28 e VIII. 29–33; Ba. I. 39–49.

570 R. 27; Ba. I. 40–41.

571 R. 27; Ba. I. 41.

572 R. 67–68; Ba. I. 96–97.

573 R. 68; Ba. I. 97.

574 R. 55.

575 R. Ibid., e 47 e ss., 67–68.

576 R. 97 e ss.; Ba. I. 137 e ss.

577 Cf. R. Einleitung, 32–33, e I Teil, I, 2, § 34 e ss.; Ba. I. 49, 213 e ss.

578 Cf. R. Einleitung, VIII. 33–36; Ba. I. 50–55.

579 R. 27–28.

580 R. 28; Ba. I. 42.

581 P. 227.

582 R. 34; Ba, I, 50 e ss.

583 R. 34; Ba. I. 51.

584 Cf. anteriormente, pp. 208–209.

585 R. II Teil, II, § 83, p. 332; Ba. II. 139.

586 R. 28; Ba. I. 42.

587 *System der Erfahrung*, cf. R. Einleitung 18 e II Teil, I, § 66, pp. 261 e ss.; Ba. I. 28–29 e II. 35 e ss.

588 R. 22; Ba. I. 34.

589 R. 25; I. 37 e ss.

590 R. 25–26; Ba. I. 36–39.

591 R. II Teil, I, § 65, p. 260; Ba. II. 33 e ss.

592 Cf. R. Einleitung VIII, IX, pp. 33–40, e II Teil, I, § 60, pp. 239–241 e II, pp. 271 e ss. (*Dialektik der teleol. Urteilskr*); Ba. I. 50–59, II. 3 e ss., 49 e ss.

593 R. II Teil, § 69, pp. 272 e ss. e parágrafo 74, pp. 287 e ss.

594 R. II Teil, II, p. 297, e ver também parágrafo 76, Ibid.; Ba. II. 89, 78 e ss.

595 R. II Teil, II, § 75, p. 294; Ba. II. 84–85.

596 R. II Teil, II, § 77, pp. 302–309; Ba. II. 96 e ss.

597 R. 308; Ba. II. 104. Cf. R. II Teil, II, § 77, pp. 302–308; Ba. II. 96–105.

598 *Praktisch-bestimmend*. Cf. R. Bd. 4. *Kritik der Urteilskraft*, II Teil, II, § 87, p. 361.

599 R., loc. cit.

600 Ibid.

601 Ver conclusões da "Analítica transcendental".

602 Trata-se de uma metafísica no sentido estrito, isto é, de um conhecimento objetivo dos números.

603 *Kritik der praktischen Vernunft. Rosenkranz*, p. 278; trad. Picavet, p. 245.

This file was downloaded from Z-Library project

Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.

z-library.sk z-lib.gs z-lib.fm go-to-library.sk

Official Telegram channel

Z-Access

https://wikipedia.org/wiki/Z-Library